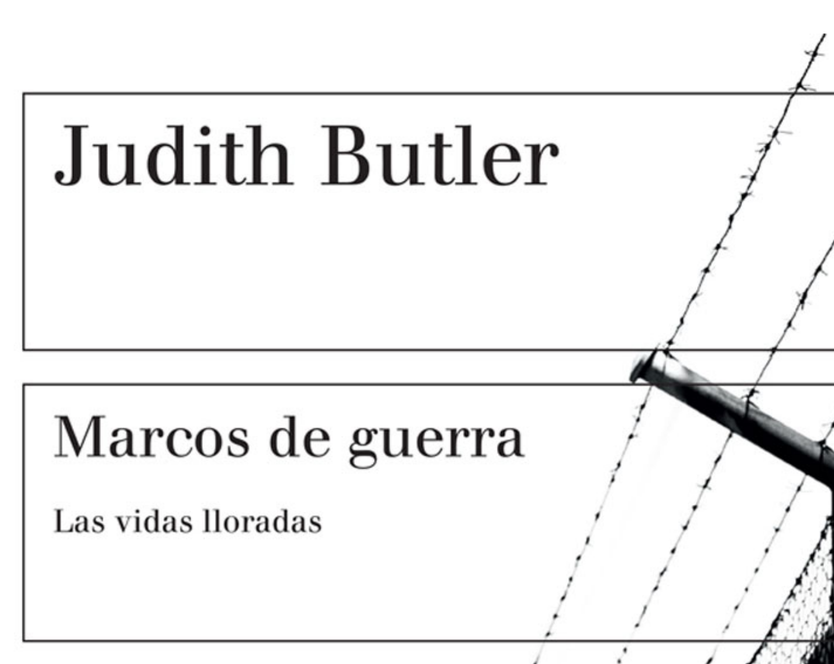


Judith Butler

Marcos de guerra

Las vidas lloradas

PAIDÓS Básica

ÍNDICE

Visita **Planetadelibros.com** y
nueva forma de disfrutar d

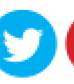
¡Regístrate y accede a conteni

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publi
Clubs de lectura con los au
Concursos, sorteos y promo
Participa en presentaciones d

PlanetadeLibro

Comparte tu opinión en la ficha

y en nuestras redes socia




Agradecimientos

Estos ensayos fueron escritos y revisados entre 2004 y 2008. Aunque algunos han aparecido con anterioridad, han sido sustancialmente revisados para la publicación del presente libro. Una versión anterior del capítulo 1, «Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto», fue publicada en inglés por el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (y en catalán en 2008). «La tortura y la ética de la fotografía» apareció, en una versión anterior, en *Society and Space,* la publicación de la Royal Geographical Society, y en Linda Hentschel (comp.), *Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror: Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse,* Berlín, b_books, 2008. El capítulo 2 se inspira en mi ensayo «Photography, War, Outrage», publicado por la *PMLA* en diciembre de 2005. «Política sexual, tortura y tiempo secular» apareció por primera vez en la *British Journal of Sociology* (vol. 59, nº 1), en marzo de 2008. «El no-pensamiento en nombre de lo normativo» se inspira en una réplica mía a varias reacciones a «Política sexual» (*British Journal of Sociology,* vol. 59, nº 2). «La pretensión de la no violencia» se inspira en «Violence and Non-Violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins», publicado en *differences* (vol. 18, nº 2), en otoño de 2007. La argumentación del texto se elaboró en el transcurso de una serie de seminarios que dirigí en París, en la École Normale Supérieure y en la École des Hautes Études, en la primavera de 2008.

Quiero expresar mi agradecimiento a varias personas con las que he mantenido distintos debates en el transcurso de estos últimos años, las cuales han conformado y cambiado mi manera de pensar: Frances Bartkowski, Étienne Balibar, Jay Bernstein, Wendy Brown, Yoon Sook Cha, Alexandra Chasin, Tom Dumm, Samera Esmeir, Michel Feher, Eric Fassin, Faye Ginsburg, Jody Greene, Amy Huber, Nacira Guénif-Souilamas, Shannon Jackson, Fiona Jenkins, Linda Hentschel, Saba Mahmood, Paola Marrati, Mandy Merck, Catherine Mills, Ramona Naddaff, Denise Riley, Leticia Sabsay, Gayle Salamon, Kim Sang Ong-Van-Cung, Joan W. Scott, Kaja Silverman y Linda Williams. También quiero dar las gracias a la Humanities Research Fellowship de la Universidad de California, Berkeley, y a su decana, Janet Broughton, quien me prestó el apoyo necesario para terminar este texto. Vaya desde aquí igualmente mi agradecimiento a Colleen Pearl y a Jill Stauffer por su trabajo en la preparación del manuscrito (cualquier error eventual es cien por cien mío). Y muchas gracias también a Tom Penn, de Verso, por haber alentado y publicado el proyecto. El presente texto lo dedico a mis estudiantes, que han propulsado y cambiado mi manera de pensar.

El libro lo terminé un mes después de la elección de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos. Aún está por ver qué mejoras concretas en el plano de la guerra pueden producirse bajo su administración. En cierto sentido, estos ensayos surgieron con ocasión de las guerras instigadas por la administración Bush; pero tengo muy claro que las reflexiones aquí vertidas no se limitan a las veleidades de ese régimen. La crítica de la guerra surge de las ocasiones de la guerra, pero su propósito es repensar el complejo y frágil carácter del vínculo social y considerar las condiciones para que la violencia sea menos posible, las vidas más equitativamente dignas de duelo y, en general, más

merecedoras de vivirse.

INTRODUCCIÓN

Vida precaria, vida digna de duelo

Este libro, que consta de cinco ensayos escritos como reacción a las guerras contemporáneas, se centra en los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial. En cierta manera, es una continuación de *Precarious Life,* libro publicado por Verso en 2004 (*Vida precaria*, Paidós, 2006), especialmente en la sugerencia de que una vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida si antes no es aprehendida como viva. Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras.

Por otra parte, aquí intento llamar la atención sobre el problema epistemológico que plantea el verbo *enmarcar*; a saber, que los marcos mediante los cuales aprehendemos, o no conseguimos aprehender, las vidas de los demás como perdidas o dañadas (susceptibles de perderse o de dañarse) están políticamente saturados. Son ambas, de por sí, operaciones del poder. No deciden unilateralmente las condiciones de aparición, pero su propósito es, claramente, delimitar la esfera de la aparición como tal. Por otra parte, es un problema ontológico, pues la pregunta que aquí se plantea

es: *¿qué es una vida?* El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida. Obviamente, este planteamiento tiene sus consecuencias a la hora de pensar la «vida» en el ámbito de la biología celular y de las neurociencias, puesto que ciertas maneras de enmarcar la vida, así como ciertos debates sobre el comienzo y el fin de la vida en el contexto de la libertad reproductiva y de la eutanasia, informan estas prácticas científicas. Aunque lo que voy a decir puede tener algunas implicaciones para esos debates, me centraré fundamentalmente en la guerra, en por qué y cómo hacerla resulta más fácil, o más difícil.

APREHENDER UNA VIDA

La precaridad[*] de la vida nos impone una obligación, la de preguntarnos en qué condiciones resulta posible aprehender una vida, o un conjunto de vidas, como precaria, y en qué otras resulta menos posible, o incluso imposible. Por supuesto, de esto no se deduce que si aprehendemos una vida como precaria tengamos que decidir proteger esa vida o asegurar las condiciones para su persistencia y prosperidad. Puede ser que, según apuntan Hegel y Klein, cada cual a su manera, la aprehensión de la precariedad conduzca a una potenciación de la violencia, a una percepción de la vulnerabilidad física de cierto conjunto de personas que provoque el deseo de destruirlas. Sin embargo, mi propósito es afirmar que, si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el

deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social.

Hablar de «ontología» a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad —entre ellas, el lenguaje, el trabajo y el deseo— que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo. La concepción de la «precariedad», más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de «precaridad». Y es la asignación diferencial de precaridad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo —y atravesando— las categorías de la identidad.[1]

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer, o, más bien, qué hay que guardar contra la lesión y la violencia.

Por supuesto, en cada nivel del presente análisis estamos hablando de diferentes modalidades de «violencia»; pero esto no significa que todas sean equivalentes o que no se deba hacer ninguna distinción entre ellas. Los «marcos» que operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos aprehender (o que producen vidas a través de todo un contínuum de vida) no sólo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto. Los sujetos se constituyen mediante normas que, en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen. Estas condiciones normativas para la producción del sujeto generan una ontología históricamente contingente, tal que nuestra misma capacidad de discernir y de nombrar el «ser» del sujeto depende de unas normas que facilitan dicho reconocimiento. Al mismo tiempo, sería un error entender el funcionamiento de las normas de manera determinista. Los planes normativos se ven interrumpidos recíprocamente los unos por los otros, se hacen y deshacen según operaciones más amplias de poder, y muy a menudo se enfrentan a versiones espectrales de lo que pretenden conocer: así, hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay «vidas» que no son del todo —o nunca lo son— reconocidas como vidas. ¿En qué sentido, entonces, la vida excede siempre las condiciones normativas de su reconocibilidad? Sostener que las excede no equivale a afirmar que la «vida» tenga como esencia la resistencia a la normatividad, sino, solamente, que todas y cada una de las construcciones de la vida necesitan tiempo para hacer su trabajo y que ningún trabajo que se haga puede vencer al tiempo como tal. En otras palabras, que el trabajo nunca se hace «de una vez por todas». Éste es un límite interno a la construcción normativa propiamente dicha, una función de su «iterabilidad» y heterogeneidad, sin la que no puede ejercer su capacidad de hacer cosas y que limita la finalidad de cualquiera de sus efectos.

Como consecuencia, tal vez sea necesario considerar la

posible manera de distinguir entre «aprehender» y «reconocer» una vida. El «reconocimiento» es un término más fuerte, un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones y a críticas durante muchos años. [2] La «aprehensión», por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Si es una forma de conocimiento, está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre —o todavía no— una forma conceptual de conocimiento. Lo que podemos aprehender viene, sin duda, facilitado por las normas del reconocimiento; pero sería un error afirmar que estamos completamente limitados por las normas de reconocimiento en curso cuando aprehendemos una vida. Podemos aprehender, por ejemplo, que algo no es reconocido por el reconocimiento. De hecho, esa aprehensión puede convertirse en la base de una crítica de las normas del reconocimiento. El hecho es que no recurrimos simplemente a normas de reconocimiento únicas y discretas, sino, también, a condiciones más generales, históricamente articuladas y aplicadas, de «reconocibilidad». Si nos preguntamos cómo se constituye la reconocibilidad, con esta misma pregunta habremos adoptado una perspectiva que sugiere que tales campos están constituidos de manera variable e histórica, independientemente de lo apriorística que sea su función como condición de aparición. Si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la «reconocibilidad» caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados. Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, que inducen a un sujeto de este género, preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este

sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento.

MARCOS DEL RECONOCIMIENTO

¿Cómo debe entenderse, entonces, la reconocibilidad? En primer lugar, *no* es una cualidad o un potencial del individuo humano. Esto puede parecer absurdo dicho así, pero es importante cuestionar la idea de personeidad como individualismo. Si sostenemos que la reconocibilidad es un potencial universal y que pertenece a todas las personas en cuanto personas, entonces, y en cierto modo, el problema al que nos enfrentamos ya está resuelto. Hemos decidido que cierta noción particular de personeidad determinará el objeto y el significado de la reconocibilidad. Así pues, instalamos un ideal normativo como condición preexistente de nuestro análisis; en efecto, ya hemos «reconocido» todo lo que necesitamos saber sobre el reconocimiento. No hay ningún desafío en el reconocimiento a la forma de lo humano que ha servido tradicionalmente como norma de reconocibilidad, puesto que la personeidad es esa misma norma. Sin embargo, se trata de saber cómo operan tales normas para hacer que otras sean decididamente más difíciles de reconocer. El problema no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial. ¿Qué nuevas normas son posibles y cómo son producidas? ¿Qué podría hacerse para producir una serie más igualitaria de las condiciones de reconocibilidad? En otras palabras, ¿qué podría hacerse para cambiar los términos mismos de la reconocibilidad con el fin de producir unos resultados más radicalmente democráticos?

Si el reconocimiento es un acto, o una práctica, emprendido por, al menos, dos sujetos y, como sugeriría el marco hegeliano, constituye una acción recíproca, entonces la reconocibilidad describe estas condiciones generales sobre la

base del reconocimiento que puede darse, y de hecho se da. Entonces, parece que quedan aún otros dos términos por comprender bien: la *aprehensión,* entendida como un modo de conocer que no es aún reconocimiento, o que puede permanecer irreducible al reconocimiento; y la *inteligibilidad,* entendida como el esquema —o esquemas— histórico general que establece ámbitos de lo cognoscible. Esto constituiría un campo dinámico entendido, al menos inicialmente, como un a priori histórico.[3] No todos los actos de conocer son actos de reconocimiento, aunque no se tiene en pie la afirmación inversa: una vida tiene que ser inteligible *como vida,* tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad.

Estas normas se inspiran en esquemas de inteligibilidad cambiantes, de tal manera que podemos tener, y de hecho tenemos, por ejemplo, historias de la vida e historias de la muerte. De hecho, se dan continuos debates acerca de si el feto debería contar como vida, o como una vida, o como una vida humana. También abundan los debates sobre la concepción y sobre cuáles son los primeros momentos de un organismo vivo, así como sobre qué es lo que determina la muerte, y a este respecto se habla de la muerte del cerebro, o del corazón, y de si es el efecto de una estipulación jurídica o de una serie de certificados médicos y jurídicos. Todos estos debates implican nociones contestadas de la personeidad e, implícitamente, cuestiones relativas al «animal humano» y a cómo debe entenderse esa existencia conjuntiva (y quiásmica). El hecho de que estos debates existan, y sigan existiendo, no implica que la vida y la muerte sean consecuencias directas del discurso (conclusión absurda si se la toma literalmente). Más bien, implica que no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado. Incluso cuando la vida y la muerte tienen lugar

entre, fuera de o a través de unos marcos mediante los cuales están en su mayor parte organizadas, *siguen teniendo lugar* aún, si bien de una manera que cuestiona la necesidad de los mecanismos mediante los cuales se constituyen los campos ontológicos. Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debamos rechazar la idea de que existe un resto de «vida» —suspendida y espectral— que describe y habita cada caso de vida normativa. La producción es parcial y está, de hecho, perpetuamente habitada por su doble ontológicamente incierto. En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural. La figura no reivindica un estatus ontológico cierto, y aunque pueda ser aprehendida como «viva», no siempre es reconocida como una vida. De hecho, una figura viva fuera de las normas de la vida no sólo se convierte en el problema que ha de gestionar la normatividad, sino que parece ser eso mismo lo que la normatividad está obligada a reproducir: está viva, pero no es una vida. Cae fuera del marco suministrado por las normas, pero sólo como un doble implacable, cuya ontología no puede ser asegurada pero cuyo estatus de ser vivo está abierto a la aprehensión.

Como sabemos, el verbo inglés *to frame* tiene varios sentidos: un cuadro suele estar *framed* (enmarcado), pero también puede estar *framed* (falsamente inculpado) un delincuente (por la policía) o una persona inocente (por otra infame, a menudo policía); en este segundo sentido, ser o estar *framed* significa ser objeto de una artimaña o ser incriminado falsa o fraudulentamente con unas pruebas inventadas que, al final, acaban «demostrando» la culpabilidad del sujeto paciente. Cuando un cuadro es enmarcado, puede haber en juego todo un sinfín de maneras de comentar o ampliar la imagen. Pero el marco tiende a funcionar, incluso de forma minimalista, como un

embellecimiento editorial de la imagen, por no decir, también, como un autocomentario sobre la historia del marco propiamente dicho.[4] Este sentido de que el marco guía implícitamente la interpretación tiene cierta resonancia en la idea del *frame* como falsa acusación. Si alguien es «*framed*», sobre la acción de esa persona se construye un «marco» tal que el estatus de culpabilidad de esa persona se convierte en la conclusión inevitable del espectador. Una manera determinada de organizar y presentar una acción conduce a una conclusión interpretativa sobre el acto como tal. Pero, como bien indica Trinh Minh-ha, es posible «engañar al engaño o al engañador»,[5] lo que implica poner al descubierto la astucia que produce el efecto de la culpa individual. «Enmarcar el marco» parece implicar cierto solapamiento altamente reflexivo del campo visual; pero, según mi parecer, esto no tiene por qué tener como resultado unas formas de reflexividad particularmente complejas. Antes al contrario, poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas.

Cierta filtración o contaminación hace que este proceso sea más falible de lo que podría parecer a primera vista. La argumentación de Benjamin sobre la obra de arte en la era de la reproducción mecánica puede adaptarse al momento actual.[6] Las condiciones técnicas de la reproducción y reproducibilidad producen de por sí un desplazamiento crítico, por no decir incluso un pleno deterioro del contexto con relación a los marcos desplegados por las fuentes mediáticas dominantes en tiempo de guerra. Esto significa en primer lugar que, aunque al considerar la cobertura mediática

global se pudiera delimitar un único «contexto» para la creación de la fotografía bélica, su circulación se alejaría necesariamente de dicho contexto. Aunque la imagen aterriza seguramente en nuevos contextos, también crea nuevos contextos en virtud de ese aterrizaje, convirtiéndose en parte de ese mismo proceso mediante el cual se delimitan y forman nuevos contextos. En otras palabras, que la circulación de fotos de la guerra, como ocurre con la divulgación de poesía carcelaria (véase el caso de los poetas de Guantánamo, del que hablaremos en el capítulo 1), rompe con el contexto todo el tiempo. En efecto, la poesía sale de la cárcel, si llega a salir, incluso cuando el prisionero no puede hacerlo; y las fotos circulan por Internet aun cuando no se hicieron para dicho fin. Las fotos y la poesía que no llegan a circular —ya porque fueron destruidas, ya porque nunca se les permitió abandonar la celda de la cárcel— son incendiarias tanto por lo que describen como por las limitaciones impuestas a su circulación (y, muy a menudo, por la manera como estas limitaciones se registran en las imágenes y en la escritura propiamente dichas). Esta misma circulabilidad forma parte de lo que es destruido (y si ese hecho «se filtra», entonces circula el informe sobre el acto destructivo en lugar de sobre lo que se ha destruido). Lo que «se escapa de las manos» es, precisamente, lo que rompe con el contexto que enmarca el acontecimiento, la imagen y el texto de la guerra. Pero si los contextos están enmarcados (no hay contexto sin una implícita delimitación del contexto), y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo al desplazarse por el espacio y el tiempo (si debe romper consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo), entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él. ¿Qué significaría comprender este «evadirse» y este «romper con» como parte de los fenómenos mediáticos en cuestión, como la función misma del marco?

El marco que pretende contener, vehicular y determinar lo

que se ve (y a veces, durante un buen período de tiempo, consigue justo lo que pretende) depende de las condiciones de reproducibilidad en cuanto a su éxito. Sin embargo, esta misma reproducibilidad entraña una constante ruptura con el contexto, una constante delimitación de un nuevo contexto, lo que significa que el «marco» no contiene del todo lo que transmite sino que se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva a su contenido. En otras palabras, que el marco no mantiene todo junto en un lugar, sino que él mismo se vuelve una especie de rompimiento perpetuo, sometido a una lógica temporal mediante la cual pasa de un lugar a otro. Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición, lo cual nos lleva a una manera diferente de entender tanto la eficacia del marco como su vulnerabilidad a la inversión, la subversión e, incluso, a su instrumentalización crítica. Lo que se da por supuesto en un caso se tematiza críticamente, o incluso incrédulamente, en otro. Esta cambiante dimensión temporal del marco constituye la posibilidad y la trayectoria de su afecto igualmente. Así, la imagen digital circula fuera de los confines de Abu Ghraib, y la poesía de Guantánamo es recuperada por abogados constitucionales que organizan su publicación en todo el mundo. Y de este modo se dan las condiciones apropiadas para el asombro, el escándalo, la revulsión, la admiración o el descubrimiento, según la manera cómo el contenido queda enmarcado por un tiempo y un lugar cambiantes. El movimiento de la imagen o del texto fuera del confinamiento es una especie de «evasión», de manera que, aunque ni la imagen ni la poesía puedan liberar a nadie de la cárcel, detener una bomba ni, por supuesto, invertir el curso de una guerra, sí ofrecen las condiciones necesarias para evadirse de la aceptación cotidiana de la guerra y para un horror y un escándalo más generalizados que apoyen y fomenten llamamientos a la justicia y al fin de la violencia.

Ya hemos comentado antes que un sentido de ser «*framed*»

es ser objeto de engaño, de una táctica mediante la cual una serie de pruebas falsas hacen que una acusación falsa parezca verdadera. Cierto poder manipula los términos de la aparición, y resulta imposible evadirse del marco/engaño; uno se ve fraudulentamente incriminado, lo que significa también que es juzgado por adelantado, sin pruebas válidas y sin ningún medio obvio para deshacer el engaño. Pero si el marco (*frame*) se entiende como una manera de «romper con» o de «alejarse», entonces parecería más análogo a una evasión de la cárcel; lo cual sugiere cierta liberación o aflojamiento del mecanismo de control y, con ello, una nueva trayectoria de afecto. El marco, en este sentido, permite —incluso exige — esta evasión. Así ocurrió cuando se divulgaron las fotografías de unos presos de Guantánamo arrodillados y encadenados, con el escándalo subsiguiente, y de nuevo cuando circularon globalmente por Internet imágenes digitales de Abu Ghraib, facilitando una reacción visceral contra la guerra. ¿Qué ocurre en tales momentos? Y ¿son meros momentos pasajeros o son, en realidad, ocasiones en las que el marco se revela como un engaño forzoso y plausible, con el resultado de una liberación crítica y exuberante respecto de la fuerza de la autoridad ilegítima?

¿Cómo relacionar este debate sobre los marcos con el problema de aprehender la vida en su precariedad? Al principio, podría parecer que estamos haciendo un llamamiento a la producción de nuevos marcos y, por lo tanto, de nuevos tipos de contenido. ¿Aprehendemos la precariedad de la vida mediante los marcos que están a nuestra disposición, siendo nuestra tarea intentar instalar otros nuevos que aumenten la posibilidad de dicho reconocimiento? La producción de nuevos marcos, como parte del proyecto general de los medios de comunicación alternativos, es a todas luces importante; pero nos perderíamos una dimensión crítica del proyecto si nos limitáramos a esta visión. Lo que ocurre cuando un marco rompe consigo mismo es que una realidad dada por

descontada es puesta en tela de juicio, dejando al descubierto los planes instrumentalizadores de la autoridad que intentaba controlar dicho marco. Esto sugiere que no sólo se trata de encontrar un nuevo contenido, sino también de trabajar con plasmaciones recibidas de la realidad a fin de mostrar cómo éstas pueden romper consigo mismas, y cómo de hecho lo consiguen. Como consecuencia, los marcos que deciden realmente qué vidas serán reconocibles como vidas y qué otras no lo serán deben circular a fin de establecer su hegemonía. Esta circulación ha sacado a relucir, por no decir incluso que *es,* la estructura reiterable del marco. A medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión. Cuando se vienen abajo estos marcos que gobiernan la reconocibilidad relativa y diferencial de las vidas —como parte del mecanismo mismo de su circulación—, resulta posible aprehender algo sobre lo que —o sobre quien— está viviendo, aunque por regla general no sea «reconocido» como una vida. ¿Qué es este espectro que mina las normas del reconocimiento, una figura intensificada que vacila entre estar dentro o estar fuera? Como interior, debe ser expelida para purificar la norma; como exterior, amenaza con derribar las fronteras que representan el yo. En cualquiera de los dos casos, representa la derribabilidad de la norma; en otras palabras, es un signo de que la norma funciona gestionando, precisamente, la perspectiva de su deshacerse, un deshacerse que está inherente en las cosas que hace.

PRECARIEDAD Y SER O NO DIGNOS DE DUELO

Cuando leemos noticias sobre vidas perdidas, a menudo se nos dan cifras; pero éstas se repiten cada día, y la repetición parece interminable, irremediable. Así, tenemos que preguntarnos ¿qué se necesitaría no sólo para aprehender el carácter precario de las vidas perdidas en el transcurso de la

guerra, sino, también, para hacer que dicha aprehensión coincida con una oposición ética y política a las pérdidas que la guerra acarrea? Entre las preguntas que surgen de este planteamiento, podemos citar dos: ¿cómo consigue producir afecto esta estructura del marco? y ¿cuál es la relación entre el afecto y un juicio y una práctica de índole ética y política?

Afirmar que una vida es precaria exige no sólo que una vida sea aprehendida como vida, sino también que la precariedad sea un aspecto de lo que es aprehendido en lo que tiene vida. Desde el punto de vista normativo, lo que yo estoy afirmando es que debería haber una manera más incluyente e igualitaria de reconocer la precariedad, y que ello debería adoptar la forma de una política social concreta respecto a cuestiones tales como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico. Y, sin embargo, también estoy insistiendo, de una manera que podría parecer en principio paradójica, que la precariedad como tal no puede ser propiamente *reconocida.* Puede ser aprehendida, captada, encontrada y ser presupuesta por ciertas normas de reconocimiento, al igual que puede ser rechazada por tales normas. Sin duda, debería haber un reconocimiento de la precariedad como condición compartida de la vida humana (por no decir, incluso, como una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos); pero no deberíamos pensar que el reconocimiento de la precariedad domina, capta o, incluso, conoce plenamente lo que reconoce. Así, aunque debería sostener (y sostengo) que las normas del reconocimiento deberían basarse en una aprehensión de la precariedad, no creo que ésta sea una función o un efecto del reconocimiento, ni que el reconocimiento sea la única o la mejor manera de registrar la precariedad.

Afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es remarcar no sólo la finitud de una vida (que la muerte es cierta) sino, también, su

precariedad (que la vida exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal). La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada. Recíprocamente, implica vernos afectados por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de los cuales permanecen anónimos. Éstas no son necesariamente unas relaciones de amor, ni siquiera de atención, pero constituyen unas obligaciones hacia los demás, a la mayor parte de los cuales no podemos nombrar —ni conocemos— y que pueden tener o no rasgos de familiaridad con un sentido establecido de quienes somos «nosotros». Hablando de manera llana, podríamos decir que «nosotros» tenemos tales obligaciones con los «otros» y que sabemos presuntamente quiénes somos «nosotros» en tal caso. Pero la implicación social de este planteamiento es, precisamente, que el «nosotros» no se reconoce ni puede reconocerse; que está escindido desde el principio, interrumpido por la alteridad, como ha dicho Levinas, y que las obligaciones que «nosotros» tenemos son, precisamente, las que desbaratan cualquier noción establecida del «nosotros».

Más allá y en contra de un concepto existencial de finitud, que singulariza nuestra relación con la muerte y con la vida, la precariedad subraya nuestra radical sustituibilidad y nuestro anonimato con relación tanto a ciertos modos socialmente facilitados de morir y de muerte como a otros modos socialmente condicionados de persistir y prosperar. No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, y que su supervivencia

depende de lo que podríamos llamar una «red social de manos». Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir. Sólo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida aparece el valor de la vida. Así pues, la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe. Por regla general, imaginamos que un niño viene al mundo, es mantenido en y por ese mundo para que alcance la vida adulta y la vejez, y finalmente muera. También imaginamos que, cuando el niño es querido, existe una celebración al comienzo de su vida. Pero no puede haber celebración sin una implícita comprensión de que la vida es merecedora de ser llorada, de que sería llorada si se perdiera, y de que este futuro anterior está instalado como la condición de su vida. En lenguaje corriente, el duelo acompaña a la vida que ya ha sido vivida y presupone esa vida en cuanto que ya ha terminado. Pero, según el futuro anterior (que también forma parte del lenguaje corriente), la capacidad de ser llorada es una condición del surgimiento y mantenimiento de toda vida. [7] El futuro perfecto de «una vida ha sido vivida» se presupone al principio de una vida que sólo ha empezado a ser vivida. En otras palabras, que la frase «esta será una vida que habrá sido vivida» es la presuposición de una vida cuya pérdida es digna de ser llorada, lo que significa que será una vida que puede considerarse una vida y mantenerse en virtud de tal consideración. Sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna, o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida. En su lugar, «hay una vida que nunca habrá sido vivida», que no es mantenida por ninguna consideración, por ningún testimonio, que no será llorada cuando se pierda. La aprehensión de la capacidad de ser llorada precede y hace posible la aprehensión de la vida precaria. Dicha capacidad precede y hace posible la aprehensión del ser vivo en cuanto vivo, expuesto a la no-vida desde el principio.

Por supuesto, a quienes se sitúan a la izquierda les resulta difícil pensar en un discurso de la «vida», pues estamos acostumbrados a creer que quienes están a favor de más libertades reproductivas están también «a favor de la propia elección» y que quienes se oponen a ellas están más «a favor de la vida». Pero tal vez exista una manera de que la izquierda recupere el pensamiento sobre la «vida» y haga uso de este marco de vida precaria para defender una fuerte postura feminista sobre las libertades reproductivas. No es difícil ver que quienes defienden la denominada postura «pro vida» pueden basarse en semejante postura para sostener que el feto es precisamente esa vida que no es llorada pero que debería serlo, o que es una vida que no es reconocida como vida según quienes están a favor del derecho al aborto. Sin duda, este argumento podría correr parejo con las reivindicaciones por los derechos de los animales, puesto que podríamos sostener perfectamente que el animal es una vida por lo general no considerada vida según las normas antropocéntricas. En semejantes debates, que giran muy a menudo sobre cuestiones ontológicas, suele agitarse la pregunta de si existe una diferencia importante entre el estatus vivo del feto, por no decir incluso del embrión, y el estatus de la «persona», o si existe una diferencia ontológica entre el animal y el «humano».

Debemos reconocer que todos son organismos vivos en un sentido u otro; pero decir esto no significa suministrar un argumento sustancial a una política u otra. Después de todo, las plantas son seres vivos, pero los vegetarianos no suelen poner objeciones a la hora de comérselas. En un plano más general, se puede afirmar que todo proceso de vida entraña como tal destrucción y degeneración; pero esto no nos dice en modo alguno qué tipo de destrucción es éticamente relevante y qué otro tipo no lo es. Determinar la especificidad

ontológica de la vida en tales casos nos conduciría más generalmente a unos debates sobre biopolítica que trataran de los distintos modos de aprehender, controlar y administrar la vida, y de cómo tales modos de poder entran a formar parte de la definición de la vida propiamente dicha. Tendríamos que considerar unos paradigmas cambiantes dentro de las ciencias de la vida; por ejemplo, el cambio de unos modos de ver clínicos a otros moleculares, o los debates entre quienes priorizan las células y quienes insisten en que el tejido es la unidad más primaria del ser vivo. Estos debates tendrían que correr parejos con las nuevas tendencias de la biomedicalización y los nuevos modos de administrar la vida, así como con las nuevas perspectivas en biología que vinculan el *bios* del ser humano con el del animal (o que toman en serio la relación quiásmica que implica la expresión «animal humano»). Entonces tendríamos que situar nuestra discusión acerca de la guerra dentro de estos últimos campos, lo que nos mostraría que la «vida» como tal sigue estando definida y regenerada, por así decirlo, dentro de nuevos modos de conocimiento/poder. Estoy segura de que es posible seguir esta vía para comprender la biopolítica tanto de la guerra como de la libertad reproductiva, y de que tales vías de investigación serían necesarias para situar el discurso de la vida dentro de la esfera de la biopolítica, en general, y de la biomedicalizació, en particular. También, como ha mostrado recientemente Donna Jones, existe una relación importante entre el discurso sobre la vida, la tradición del vitalismo y varias doctrinas racistas. La bibliografía sobre estos temas tan importantes no ha dejado de aumentar en estos últimos años.[8] Mi contribución personal, no obstante, no tiene como objetivo la genealogía de los conceptos de la vida o de la muerte, sino pensar la precariedad como algo a la vez presupuesto y gestionado por dicho discurso, si bien tales cuestiones nunca son resueltas plenamente por ningún discurso.

En mi opinión, no es posible basar los argumentos a favor

de la libertad reproductiva, entre los que se incluya también el derecho al aborto, en un planteamiento sobre lo que es un ser vivo y lo que no lo es. Las células madre son células vivas, incluso precarias, pero ello no implica que deba tomarse inmediatamente una política respecto a las condiciones en las que deberían destruirse o en las que podrían emplearse. En efecto, no todo lo incluido bajo la rúbrica «vida precaria» es un a priori digno de protegerse contra la destrucción. Pero tales argumentos resultan particularmente difíciles en este caso, pues si unos tejidos o unas células vivos deben protegerse contra su destrucción, y otros no, ¿no podría conducir esto a la conclusión de que, en condiciones de guerra, unas vidas humanas serían dignas de protección mientras que otras no? Para ver por qué esto es una inferencia falaz tenemos que considerar unos cuantos postulados básicos de nuestro análisis y ver cómo cierto antropocentrismo condiciona varias formas cuestionables de argumentación.

El primer postulado es que existe un vasto ámbito de vida no sujeto a la regulación y a la decisión humanas, y que imaginar otra cosa es reinstalar un antropocentrismo inaceptable en el corazón de las ciencias de la vida.

El segundo postulado es obvio, pero conviene reformularlo: dentro del vasto ámbito de la vida orgánica, la degeneración y la destrucción forman parte del proceso mismo de la vida, lo que significa que no toda degeneración puede detenerse sin detener, por así decirlo, los procesos de la vida propiamente dichos. Por irónico que pueda parecer, excluir la muerte en favor de la vida constituye la muerte de la vida.

De ahí que, con referencia a cualquier ser vivo, no sea posible afirmar por adelantado que existe un *derecho a la vida,* puesto que ningún derecho puede mantener alejados todos los procesos de degeneración y de muerte; esa pretensión es la función de una fantasía omnipotente del antropocentrismo (que busca negar la finitud del *anthropos* igualmente).

De la misma manera, y en última instancia, no tiene sentido afirmar, por ejemplo, que tenemos que centrarnos en lo que es distintivo de la vida humana puesto que, si lo que nos concierne es la «vida» de la vida humana, ahí es precisamente donde no hay manera de distinguir en términos absolutos el *bios* del animal del *bios* del animal humano. Semejante distinción sería muy tenue, pues una vez más no tendría en cuenta que, por definición, el animal humano es como tal un animal. Esto no es una afirmación relativa al tipo o especie de animal que es el humano, sino el reconocimiento de que la animalidad es una condición previa de lo humano, es decir, que no existe humano que no sea un animal humano.

Quienes buscan una base para decidir, por ejemplo, si o cuándo podría estar justificado el aborto, a menudo recurren a una concepción moral de la «personeidad» para determinar cuándo a un feto se le podría considerar razonablemente una persona. Las personas serían entonces entendidas como sujetos de derechos, en especial del derecho de protección contra el daño y la destrucción, lo que no se podría aplicar a las no-personas (o a las pre-personas, por así decirlo). Quienes eso buscan pretenden zanjar cuestiones éticas y políticas recurriendo a una ontología de la personeidad basada en una explicación de la individuación biológica. Aquí, la idea de «persona» se define de manera ontogenética, entendiendo por esto que el postulado desarrollo interno de cierto estatus o capacidad moral del individuo se convierte en la medida principal con la que se calibra la personeidad. El debate se restringe no sólo a un ámbito moral, sino también a una ontología del individualismo que no reconoce que la vida, entendida como vida precaria, implica una ontología social que pone en tela de juicio esta forma de individualismo. No existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la

interdependencia de las personas, lo que implica unas relaciones sociales reproducibles y sostenedoras, así como unas relaciones con el entorno y con formas de vida no humanas consideradas de manera general. Este modo de ontología social (para la cual no existe una distinción absoluta entre lo social y lo ecológico) tiene unas implicaciones concretas respecto a la manera de reabordar las cuestiones relativas a la libertad reproductiva y a la política antibélica. La cuestión no es si determinado ser es vivo o no, ni si tiene o no estatus de «persona», sino si las condiciones sociales de su persistencia y prosperidad son o no posibles. Sólo con esta última cuestión podemos evitar los presupuestos individualistas antropocéntricos y liberales que han hecho descarrilar tales discusiones.

Por supuesto, estos argumentos no abordan aún directamente la cuestión de saber en qué condiciones la vida precaria tiene derecho a la protección ni en qué otras condiciones no lo tiene. Una manera convencional de plantear este problema en el marco de la filosofía moral es preguntar quién decide y sobre qué base se toma la decisión. Pero tal vez haya otra serie de preguntas más fundamentales que plantear, como, por ejemplo, en qué punto surge la «decisión» como acto relevante, apropiado u obligatorio, o «quién» es quien decide y qué patrones se siguen a la hora de tomar una decisión; pero también está la «decisión» sobre el alcance apropiado de la toma de decisión como tal. La decisión de alargar la vida a los humanos, o a los animales, y la decisión de recortar la vida son ambas particularmente controvertidas, sobre todo porque no existe consenso sobre cuándo y dónde debería entrar en escena la decisión. ¿Hasta qué punto, y con qué esfuerzo y coste, podemos alargar la vida a los ancianos o a los enfermos terminales? Junto a los argumentos religiosos, según los cuales «no está en poder de los humanos» tomar decisiones, hay otras posturas basadas en un análisis de coste-beneficio, según las cuales existen límites financieros a nuestra capacidad de alargar una vida, una vida

mucho menos «vivible». Pero repárese en que, cuando nos ponemos a considerar tales escenarios solemos imaginar a un grupo de personas que están tomando decisiones, y que las decisiones como tales se toman en relación con un entorno interpretado de manera general que hará «vivible» la vida o no. No es simplemente una cuestión política sobre si apoyar o no una vida o suministrar las condiciones para una vida «vivible», pues en nuestras reflexiones está implícita una postura sobre la ontología de la vida como tal. Dicho llanamente, la vida exige apoyo y unas condiciones capacitadoras para poder ser una vida «vivible».

Sin duda, cuando se toma la decisión de utilizar una máquina para alargar la vida de un paciente, o para ampliar la asistencia sanitaria a las personas ancianas, se toma, a cierto nivel, considerando la calidad y las condiciones de vida. Afirmar que la vida es precaria equivale a afirmar que la posibilidad de ser sostenidos se apoya, fundamentalmente, en unas condiciones sociales y políticas, y no sólo en un postulado impulso interno a vivir. Sin duda, todo impulso tiene que estar apuntalado,[9] apoyado por lo que está fuera, razón por la cual no puede haber persistencia en la vida sin, al menos, algunas condiciones que hagan «vivible» una vida. Y esto es tan verdadero para el «individuo decididor» como para cualquier otro, incluido el individuo que «decide» qué hacer con respecto a los embriones, los fetos, las células madre o el esperma aleatorio. Sin duda, quien decide o afirma unos derechos a la protección lo hace en el contexto de unas normas sociales y políticas que enmarcan el proceso de la toma de decisiones, y en contextos presuntivos en los que la afirmación de los derechos pueda ser reconocida. En otras palabras, que las decisiones son prácticas sociales y que la afirmación de los derechos surge, precisamen-te, allí donde las condiciones de la interlocución pueden ser presupuestas, o mínimamente invocadas e incitadas cuando aún no están institucionalizadas.

Pero tal vez lo más importante sea que convendría

repensar el «derecho a la vida» allí donde no hay una protección concluyente contra la destrucción y donde unos vínculos sociales afirmadores y necesarios nos impelen a asegurar las condiciones necesarias para unas vidas «vivibles» y a hacerlo sobre unos fundamentos igualitarios. Esto implicaría la obligación positiva de suministrar unos apoyos básicos que intentaran minimizar la precariedad de manera igualitaria; a saber, la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión. La precariedad funda estas obligaciones sociales positivas (paradójicamente, porque la precariedad es una especie de «desfundar» que constituye una condición generalizada para el animal humano), al mismo tiempo que el propósito de tales obligaciones es minimizar la precariedad y su distribución desigual. Bajo esta luz, entonces, podemos entender la manera de justificar la investigación de las células madre cuando está claro que el empleo de células vivas puede aumentar las posibilidades para que la vida sea más «vivible». De manera parecida, la decisión de abortar un feto puede estar perfectamente fundamentada en la idea de que faltan las formas de apoyo social y económico necesarias para que esa vida sea «vivible». En este sentido, podemos ver que los argumentos contra ciertas formas de guerra dependen de la afirmación de que los modos arbitrarios de maximizar la precariedad para unos y de minimizar la precariedad para otros violan, a la vez, las normas igualitarias básicas y no reconocen que la precariedad impone ciertos tipos de obligaciones éticas a los vivos (y entre los vivos).

Por supuesto, podríamos objetar diciendo que la idea de una «vida vivible» podría dar fundamento a quienes desean distinguir entre vidas merecedoras de vivirse y vidas merecedoras de destruirse; el mismo razonamiento que apoya cierto tipo de esfuerzo bélico para distinguir entre vidas valiosas y merecedoras de duelo, por una parte, y vidas devaluadas y no merecedoras de duelo, por la otra. Pero

semejante conclusión no tiene en cuenta la importante matización que imponen los patrones igualitarios a la consideración de lo que es una vida «vivible». La precariedad tiene que ser captada no simplemente como un rasgo de *esta* o *esa* vida, sino como una condición generalizada cuya generalidad sólo puede ser negada negando precisamente la precariedad como tal. Y la obligación de pensar la precariedad en términos de igualdad surge, precisamente, de la irrefutable generalizabilidad de esta condición. Partiendo de esta base objetamos la asignación diferencial de la precariedad y el derecho a duelo. Lo que es más, la idea misma de precariedad implica una dependencia de redes y condiciones sociales, lo que sugiere que aquí no se trata de la «vida como tal», sino siempre y sólo de las condiciones de vida, de la vida como algo que exige unas condiciones para llegar a ser una vida «vivible» y, sobre todo, para convertirse en digna de ser llorada.

Así, la conclusión no es que todo lo que puede morir o está sujeto a destrucción (es decir, todos los procesos de la vida) impone la obligación de conservar la vida. Pero una obligación surge del hecho de que somos, por así decirlo, seres sociales desde el principio, dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás, de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles, por lo que, en este sentido, somos precarios. Para sostener la vida como sostenible se necesita poner estas condiciones en su sitio y militar por su renovación y fortalecimiento. Allí donde una vida no tiene ninguna posibilidad de prosperar, hemos de esforzarnos por mejorar las condiciones negativas de dicha vida. La vida precaria implica una vida como proceso condicionado y no como el rasgo interno de un individuo monádico o de cualquier otro constructo antropocéntrico. Nuestras obligaciones son tales, precisamente, para con las condiciones que hacen posible la vida, no para con la «vida en sí»; mejor dicho, nuestras obligaciones surgen de la idea de que no puede haber una vida sostenida sin esas condiciones

sostenedoras y de que esas condiciones son, a la vez, una responsabilidad política nuestra y la materia de nuestras decisiones éticas más arduas.

FORMACIONES POLÍTICAS

Aunque la vida precaria es una condición generalizada, paradójicamente es la condición de estar alguien condicionado; en otras palabras, que de toda vida podemos decir que es precaria, lo cual equivale a decir también que la vida siempre surge y se sostiene en el marco de unas condiciones de vida. El anterior debate acerca de los marcos y las normas trató de arrojar luz sobre una dimensión de tales condiciones. No podemos reconocer fácilmente la vida fuera de los marcos en los que ésta es dada, y dichos marcos no sólo estructuran la manera cómo llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen unas condiciones sostenedoras para esa misma vida. Las condiciones tienen que ser sostenidas, lo que significa que existen no sólo como entidades estáticas, sino también como instituciones y relaciones sociales reproducibles. No tendríamos la responsabilidad de mantener unas condiciones de vida si estas condiciones no exigieran renovación. De manera parecida, los marcos están sujetos a una estructura reiterable: sólo pueden circular en virtud de su reproducibilidad, y esta misma reproducibilidad introduce un riesgo estructural para la identidad del marco como tal. El marco rompe con él mismo a fin de reproducirse a sí mismo, y su reproducción se convierte en el lugar donde es posible una ruptura políticamente muy importante. Así, el marco funciona normativamente, pero, según el modelo específico de circulación, puede cuestionar ciertos campos de normatividad. Tales marcos estructuran modos de reconocimiento, especialmente en épocas de guerra, pero sus límites y su contingencia se convierten en objeto de

exposición y de intervención crítica igualmente.

Tales marcos son operativos en situaciones de encarcelamiento y tortura, pero también en lo tocante a las políticas de inmigración, según las cuales ciertas vidas son percibidas como vidas mientras que otras, aunque estén claramente vivas, no asumen una forma perceptual propiamente dicha. Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo. La distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones tiene importantes implicaciones a la hora de saber por qué y cuándo sentimos disposiciones afectivas de especial importancia política, como, por ejemplo, horror, culpabilidad, sadismo justificado, pérdida o indiferencia. ¿Por qué, en particular, ha habido dentro de Estados Unidos una respuesta justificadora a ciertas formas de violencia perpetrada al mismo tiempo que la violencia sufrida por Estados Unidos es o bien ruidosamente llorada (la iconografía de los muertos del 11-S) o bien considerada inasimilable (la afirmación de la impermeabilidad masculina dentro de la retórica estatal)? Si tomamos la precariedad de la vida como punto de partida, entonces no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la dañabilidad y la mortalidad.[10] Podríamos, entonces, analizar algunos de los afluentes culturales del poder militar durante estos tiempos en cuanto que intentan maximizar la precariedad para los demás mientras minimizan la precariedad para el poder en cuestión. Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se «consideran» susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desemancipación jurídica y de la

exposición diferencial a la violencia y a la muerte.[11] Sería difícil, por no decir imposible, decidir si esta «consideración» —o la ausencia de esta «consideración»— conduce a la «realidad material» o si la realidad material conduce a la ausencia de consideración, pues parecería que ambas cosas ocurren a la vez y que tales categorías perceptuales son esenciales para la producción de la realidad material (lo que no significa que toda materialidad sea reducible a percepción, sino sólo que toda percepción implica unos efectos materiales).

Tanto la precariedad como la precaridad son conceptos que se interseccionan. Las vidas son por definición precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo. En cierto sentido, es un rasgo de toda vida, y no existe una concepción de la vida que no sea precaria, salvo, por supuesto, en la fantasía, y en particular en las fantasías militares. Los órdenes políticos, entre ellos las instituciones económicas y sociales, están destinados a abordar esas mismas necesidades sin las cuales se potencia el riesgo de mortalidad. La precaridad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a la violencia sin ninguna protección. La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección. En otras palabras, apelan al Estado en busca de protección, pero el Estado es, precisamente, aquello contra lo que necesitan protegerse. Estar protegidos contra la violencia del Estado-nación es estar expuestos a la violencia ejercida por el Estado-nación; así pues, basarse en el Estado-nación para protegerse

contra la violencia es, precisamente, cambiar una violencia potencial por otra. Hay muy pocas opciones distintas a ésta. Por supuesto, no toda violencia procede del Estado-nación, pero es muy raro encontrar un caso contemporáneo de violencia que no guarde ninguna relación con esta forma política.

Este libro hace especial hincapié en los «marcos» de la guerra, es decir, en las distintas maneras de repartir selectivamente la experiencia como algo esencial a la conducción de la guerra. Tales marcos no sólo reflejan las condiciones materiales de la guerra, sino que son esenciales para el *animus* perpetuamente pergeñado de esa realidad material. Aquí hay varios marcos en liza: el marco de la fotografía, el de enmarcar la decisión de ir a la guerra, el de enmarcar las cuestiones relativas a la inmigración, como una «guerra en casa», y el de enmarcar las políticas sexuales y feministas en el servicio del esfuerzo bélico. Lo que yo sostengo es que así como la guerra está, en cierta manera, enmarcada/manipulada para controlar y potenciar el afecto con relación a la capacidad diferencial que tiene una vida para ser llorada, así también la guerra enmarca/manipula distintas maneras de pensar el multiculturalismo y ciertos debates sobre la libertad sexual, cuestiones en su mayor parte consideradas separadas de los «asuntos exteriores». Las concepciones sexualmente progresistas de los derechos feministas o de las libertades sexuales se han movilizado no sólo para racionalizar las guerras contra las poblaciones predominantemente musulmanas, sino también para argumentar a favor de imponer en Europa límites a la inmigración procedente de países predominantemente musulmanes. En Estados Unidos, esto ha conducido a detenciones ilegales y a encarcelar a quienes «parecen» pertenecer a grupos étnicos sospechosos, si bien es cierto que los esfuerzos jurídicos por combatir tales medidas han demostrado tener cada vez más éxito estos últimos años.[12] Por ejemplo, quienes aceptan un «*impasse*» entre derechos

sexuales y derechos de la inmigración, especialmente en Europa, no han tenido en cuenta la manera en cómo la guerra en curso ha estructurado y fisurado el tema de los movimientos sociales. El esfuerzo por comprender las apuestas culturales de una guerra «contra el islam», en la medida en que ésta asume una nueva forma en la política coercitiva de la inmigración, desafía a la izquierda a reflexionar sobre los marcos establecidos del multiculturalismo y a contextualizar sus recientes divisiones a la luz de la violencia de Estado, del ejercicio de la guerra y de la potenciación de la «violencia legal» en el límite.

En estos últimos años, las posturas asociadas a las políticas sexuales progresistas han tenido que hacer frente a reivindicaciones de nuevos derechos para los inmigrantes y a nuevos cambios culturales en Estados Unidos y en Europa. Estas formulaciones de la contradicción y el *impasse* parecen basarse en un marco que no reflexiona críticamente acerca de cómo los términos de la política nacional se han visto perturbados y desplegados por unos propósitos bélicos más amplios. Centrar de nuevo la política contemporánea en los efectos ilegítimos y arbitrarios de la violencia estatal, incluidos los medios coercitivos para aplicar y desafiar la legalidad, podría reorientar perfectamente a la izquierda más allá de las antinomias liberales en las que naufraga actualmente. Una coalición de quienes se oponen a la coacción y a la violencia ilegítimas, así como a racismos de cualquier tipo (no diferencialmente), también implicaría ciertamente una política sexual que se negara rotundamente a ser apropiada como base racional espuria para las guerras en curso. Los marcos mediante los cuales concebimos la izquierda necesitan ser reformulados a la luz de las nuevas formas de violencia estatal, especialmente las que tratan de suspender los condicionamientos jurídicos en nombre de la soberanía o se inventan sistemas cuasi jurídicos en nombre de la seguridad nacional. Muy a menudo, no vemos que ciertas cuestiones ostensiblemente «nacionales» estén moduladas por

cuestiones de política exterior y que semejante «marco» funde nuestra orientación en ambos ámbitos. Como tampoco cuestionamos siempre esta manera de enmarcar las divisiones entre las cuestiones nacionales y las exteriores. Si tales marcos se pusieran en contacto crítico unos con otros, ¿cuál sería el tipo de política resultante? Ello nos ofrecería, tal vez, una manera de militar contra la movilización de agendas nacionales «progresistas» (feminismo, libertad sexual) para la política bélica y la antiinmigración, incluso para unas bases racionales para la tortura sexual. Significaría pensar la política sexual junto con la política inmigratoria de una nueva manera y darnos cuenta de que hay poblaciones que están diferencialmente expuestas a condiciones que ponen en peligro la posibilidad de persistir y prosperar.

Este trabajo intenta reorientar la política de la izquierda hacia una consideración de la precaridad como sitio real y prometedor para el intercambio coalicional. Para que las poblaciones se vuelvan susceptibles de ser lloradas no es necesario conocer la singularidad de cada persona que está en peligro o que, seguramente, ya lo ha estado. Lo que queremos decir es que la política necesita comprender la precariedad como una condición compartida y la precaridad como la condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia. El reconocimiento de la precariedad compartida introduce unos fuertes compromisos normativos de igualdad e invita a una universalización más enérgica de los derechos, que intente abordar las necesidades humanas básicas de alimentación, cobijo y demás condiciones para poder persistir y prosperar. Podríamos sentirnos tentados a llamar «materiales» a estas necesidades, y seguramente lo sean. Pero, una vez que reconozcamos que esos «marcos» mediante los cuales se afirman o niegan tales necesidades hacen posibles las

prácticas de la guerra, tendremos que concluir que los marcos de la guerra forman parte de lo que constituye la materialidad de la guerra. Así como la «materia» de los cuerpos no puede aparecer sin una forma conformadora y animadora, tampoco la «materia» de la guerra puede aparecer sin condicionar y facilitar la forma o el marco. La utilización de cámaras, no sólo para la grabación y la distribución de imágenes de torturas, sino también como parte del aparato mismo del bombardeo, deja bien claro que las representaciones mediáticas ya se han convertido en modos de conducta militar.[13] Así, no hay manera de separar, en las condiciones históricas actuales, la realidad material de la guerra de los regímenes representacionales mediante los cuales opera y que racionalizan su propio funcionamiento. Las realidades perceptuales producidas mediante tales marcos no conducen, precisamente, a la política bélica, como tampoco tales políticas crean unilateralmente marcos de percepción. La percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido. Esto no es lo mismo que una «vida al desnudo», puesto que las vidas en cuestión no están moldeadas fuera de la *polis*, en un estado de exposición radical, sino que están vinculadas y constreñidas por relaciones de poder en una situación de exposición forzosa. No es la retirada de la ley, o la ausencia de ésta, lo que produce precariedad, sino los efectos mismos de la ilegítima coacción legal o el ejercicio del poder estatal liberado de los condicionamientos de toda ley.

Estas reflexiones tienen igualmente implicaciones a la hora de pensar a través del cuerpo, puesto que no hay condiciones que puedan «resolver» plenamente el problema de la precariedad humana. Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Éstos son unos rasgos necesarios de los cuerpos —no pueden «ser»

pensados sin su finitud y dependen de lo que hay «fuera de sí mismos» para sostenerse—, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal. Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno.

Mientras que la mayoría de las posturas derivadas de los relatos spinozistas de la persistencia corporal recalcan el deseo productivo del cuerpo,[14] ¿hemos encontrado ya nosotros un relato spinozista de la vulnerabilidad corporal o considerado sus implicaciones políticas?[15] El *conatus* puede verse socavado, y de hecho se ve, por muchas fuentes: con los demás nos hallamos vinculados no sólo mediante redes de conexión libidinal, sino también mediante modos de dependencia y proximidad no deseados, que pueden perfectamente entrañar unas consecuencias psíquicas ambivalentes, entre ellas vínculos de agresión y de deseo (Klein).[16] Más aún, esta condición generalizada de precariedad y dependencia se encuentra explotada y deslegitimada en formaciones políticas concretas. Ninguna cantidad concreta de voluntad o de riqueza puede eliminar las posibilidades de enfermedad o accidente para un cuerpo vivo, si bien ambas cosas pueden movilizarse al servicio de tal ilusión. Estos riesgos, que están incorporados en la concepción misma de la vida corporal, se consideran a la vez finitos y precarios, lo que implica que el cuerpo está siempre a merced de unos modos sociales y ambientales que limitan su autonomía individual. La condición de precariedad compartida implica que el cuerpo es constitutivamente social e interdependiente, concepción claramente confirmada de diferentes maneras tanto por Hobbes como por Hegel. Sin embargo, precisamente porque cada cuerpo se encuentra potencialmente amenazado por otros que son, por definición, igualmente precarios, se producen formas de dominación. Esta máxima hegeliana adopta unos significados concretos en

las condiciones bélicas contemporáneas: la condición de precariedad compartida conduce no al reconocimiento recíproco, sino a una explicación específica de poblaciones marcadas, de vidas que no son del todo vidas, que están modeladas como «destructibles» y «no merecedoras de ser lloradas». Tales poblaciones son «perdibles», o pueden ser desposeídas, precisamente por estar enmarcadas como ya perdidas o desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de como poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias. Por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de «los vivos».

Esta consideración de la distribución diferencial de la precariedad y de la capacidad de ser llorados constituye una alternativa a los modelos de multiculturalismo que presuponen el Estado-nación como un marco de referencia exclusivo y el pluralismo como una manera adecuada de pensar acerca de sujetos sociales heterogéneos. Aunque ciertos principios liberales siguen siendo cruciales para este análisis, entre ellos la igualdad y la universalidad, es evidente que las normas liberales que presuponen una ontología de la identidad discreta no pueden producir el tipo de vocabulario analítico que necesitamos para pensar acerca de la interdependencia global y de las imbricadas redes de poder y de posición en la vida contemporánea. Parte del problema de la vida política contemporánea estriba en que no todo el mundo cuenta como sujeto. El multiculturalismo tiende a presuponer unas comunidades ya constituidas, unos sujetos ya establecidos, cuando lo que está en juego es la existencia de unas comunidades no del todo reconocidas como tales, de unos sujetos que estando vivos no son considerados como «vidas». Además, no se trata simplemente de un problema de coexistencia, sino de que la política de la formación del sujeto

diferencial, dentro de los mapas de poder contemporáneos, intenta a) movilizar a los progresistas sexuales contra los nuevos inmigrantes en nombre de una concepción espuria de la libertad, y b) desplegar a unas minorías de género y sexuales en la racionalización de las guerras recientes y de las que están en curso.

En este sentido, la política de izquierdas debería proponerse, en primer lugar, replantear y expandir la crítica política de la violencia estatal, incluyendo tanto la guerra como esas formas de violencia legalizadas mediante las cuales las poblaciones se ven diferencialmente privadas de los recursos básicos necesarios para minimizar la precariedad. Esto es, al parecer, necesario y urgente en el contexto de los Estados de bienestar en crisis y de esos Estados en los que las redes sociales de seguridad han sido desmontadas o excluidas. En segundo lugar, habría que insistir menos en la política identitaria, o en el tipo de intereses y creencias formulados sobre la base de pretensiones identitarias, y más en la precaridad y en sus distribuciones diferenciales, con la esperanza de que puedan formarse nuevas coaliciones capaces de superar los tipos de *impasse* liberales arriba mencionados. Esta precaridad atraviesa tanto las categorías identitarias como los mapas multiculturales, creando así la base para una alianza centrada en la oposición a la violencia estatal y su capacidad para producir, explotar y distribuir precaridad para su propio beneficio y para la defensa territorial. Semejante alianza no exigiría estar de acuerdo en todas las cuestiones de deseo, creencia o autoidentificación. Sería un movimiento que diera cabida a ciertos tipos de antagonismos en curso entre sus participantes, valorando las diferencias persistentes y animadoras como signo y sustancia de una política democrática radical.

CAPÍTULO 1

Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto

La postulación de una precariedad generalizada que ponga en tela de juicio la ontología del individualismo implica, si bien no entraña directamente, ciertas consecuencias normativas. No basta con afirmar que, como la vida es precaria, ésta debe conservarse. En juego están las condiciones que tornan la vida sostenible, por lo que las disensiones morales se centran invariablemente en cómo —o si— tales condiciones de vida —y por ende la precaridad— pueden mejorarse. Pero si semejante visión entraña una crítica del individualismo, ¿cómo empezar a pensar en unos modos de asumir la responsabilidad de la minimización de la precaridad? Si la ontología del cuerpo sirve de punto de partida para semejante repensamiento de la responsabilidad, ello se debe precisamente a que, tanto en superficie como en profundidad, el cuerpo es un fenómeno social; es decir, que

está expuesto a los demás, que es vulnerable por definición. Su persistencia misma depende de las condiciones e instituciones sociales, lo que, a su vez, significa que, para poder «ser», en el sentido de «persistir», ha de contar con lo que está propiamente fuera. ¿Cómo podemos pensar en la responsabilidad sobre la base de esta estructura del cuerpo socialmente extática? En tanto que, por definición, el cuerpo cede a la acción y a la fuerza sociales, es también vulnerable. No es una mera superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo, una exterioridad que define su disposición, pasividad y actividad. Por supuesto, un daño es algo que puede ocurrir, y que de hecho ocurre, a un cuerpo vulnerable (no hay cuerpos invulnerables); pero eso no equivale a afirmar que la vulnerabilidad del cuerpo sea reducible a su no dañabilidad. Que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control. Este «se enfrenta a» es una modalidad que define al cuerpo. Y, sin embargo, esta alteridad obstrusiva con la que se topa el cuerpo puede ser, y a menudo es, lo que anima la capacidad de respuesta a ese mundo. Esta capacidad puede incluir una amplia gama de afectos, como placer, rabia, sufrimiento o esperanza, por nombrar sólo unos pocos.

A mi modo de ver, semejantes afectos devienen no sólo en la base, sino también en la materia de ideación y de crítica. [1] De esta manera, determinado acto interpretativo se apodera, por momentos, implícitamente de la capacidad primaria de respuesta afectiva. La interpretación no surge como un acto espontáneo de la mente, sino como la consecuencia de cierto campo de inteligibilidad que ayuda a formar y a enmarcar nuestra capacidad de respuesta al mundo determinante (un mundo del que dependemos, pero que también nos determina, exigiendo una capacidad de respuesta de forma compleja y, a veces, ambivalente). De ahí

que la precariedad, como condición generalizada, se base en una concepción del cuerpo como algo fundamentalmente dependiente de, y condicionado por, un mundo sostenido y sostenible; y de ahí también que la capacidad de respuesta —y, en última instancia, la responsabilidad— se sitúe en las respuestas afectivas a un mundo que, a la vez, sostiene y determina. Como tales respuestas afectivas están invariablemente mediadas, apelan a y realizan ciertos marcos interpretativos; también pueden cuestionar el carácter supuesto de estos marcos y de esa manera suministrar condiciones afectivas para la crítica social. Como he señalado en otra parte, la teoría moral tiene que volverse crítica social si es que quiere conocer su objeto y actuar sobre él. Para comprender el esquema que he propuesto en el contexto de la guerra, es necesario tener en cuenta que la responsabilidad debe centrarse no sólo en el valor de tal o cual vida, o en la cuestión de la capacidad de sobrevivir en abstracto, sino en las condiciones sociales sostenedoras de la vida, especialmente cuando éstas fallan. Dicha tarea se vuelve particularmente peliaguda en el contexto de la guerra.

No resulta fácil volver a la cuestión de la responsabilidad, sobre todo teniendo en cuenta que dicho término ha sido utilizado para fines contrarios a lo que yo pretendo decir aquí. En Francia, por ejemplo, donde las ayudas sociales a los pobres y a los nuevos inmigrantes han sido rechazadas, el gobierno ha hecho un llamamiento a un nuevo sentido de la «responsabilidad», término por el cual entiende que los individuos no deben contar con el Estado, sino consigo mismos. Incluso se ha acuñado una palabra para describir este proceso de producir individuos autosuficientes; a saber, «responsabilización». Ciertamente, yo no me opongo a la responsabilidad individual; y, sin duda, hay maneras de asumir las propias responsabilidades. Pero, a la luz de esta formulación, me surgen una cuantas preguntas críticas: ¿soy responsable sólo ante mí mismo? ¿Hay otras personas de las que soy también responsable? Y ¿cómo, en general,

determino el alcance de mi responsabilidad? ¿Soy responsable de todos los demás, o sólo de algunos, y sobre qué base trazaría yo esa línea?

Pero ésta no es más que la primera de mis dificultades. Confieso tener algunos problemas con los pronombres en liza. ¿Es sólo como un «yo», es decir, como un individuo, como soy responsable? ¿No podría ser que, cuando asumo una responsabilidad, salta a la vista que esa persona que «yo» soy está vinculada a otras personas de un modo necesario? ¿Soy acaso pensable sin ese mundo de los demás? En efecto, ¿no podría ser que, en el proceso de asumir una responsabilidad, el «yo» resulte ser, al menos parcialmente, un «nosotros»?

Pero entonces, ¿quién se incluye en el «nosotros» que yo parezco ser, o del que parezco formar parte? Y ¿de qué «nosotros» soy finalmente responsable? Lo cual equivale a preguntar: ¿a qué «nosotros» pertenezco? Si identifico a una comunidad de pertenencia sobre la base de la nación, el territorio, la lengua o la cultura, y baso entonces mi sentido de la responsabilidad en esa comunidad, estoy implícitamente defendiendo la opinión de que soy responsable sólo de aquellos que son reconociblemente como yo de alguna manera. Pero ¿cuáles son los marcos implícitos de la reconocibilidad en juego cuando «reconozco» a alguien «como» yo? ¿Qué orden político implícito produce y regula el «parecido» en tales casos? ¿Cuál es nuestra responsabilidad hacia quienes no conocemos, hacia quienes parecen poner a prueba nuestro sentido de pertenecer o desafiar las normas del parecido al uso? Tal vez pertenezcamos a ellos de una manera diferente, y nuestra responsabilidad ante ellos no se base, de hecho, en la aprehensión de similitudes prefabricadas. Tal vez dicha responsabilidad sólo pueda empezar a realizarse mediante una reflexión crítica sobre esas normas excluyentes por las que están constituidos determinados campos de reconocibilidad, unos campos que son implícitamente invocados cuando, por reflejo cultural, guardamos luto por unas vidas y reaccionamos con frialdad

ante la pérdida de otras.

Antes de sugerir una manera de pensar acerca de la responsabilidad global durante estos tiempos de guerra, quiero distanciarme de algunas maneras equivocadas de abordar el problema. Quienes, por ejemplo, hacen la guerra en nombre del bien común, quienes matan en nombre de la democracia o la seguridad, quienes hacen incursiones en otros países soberanos en nombre de la soberanía, todos ellos creen estar «actuando globalmente» e incluso ejecutando cierta «responsabilidad global». No hace mucho, en Estados Unidos hemos oído hablar de la necesidad de «llevar la democracia» a países donde ésta brilla, aparentemente, por su ausencia. También hemos oído hablar de la necesidad de «instalar la democracia». En todos estos casos, tenemos que preguntarnos qué significa una democracia que no se base en la decisión popular y en la ley de la mayoría. ¿Puede un poder «llevar» —o «instalar»— la democracia a un pueblo sobre el que no tiene jurisdicción alguna? Si una forma de poder se impone a un pueblo que no elige esa forma de poder, estamos, por definición, ante un proceso no democrático. Y si la forma del poder impuesto se llama «democracia», entonces tendremos un problema mayor aún: ¿puede la «democracia» ser el nombre de una forma de poder político impuesto de manera no democrática? La democracia tiene que nombrar los medios mediante los cuales se puede alcanzar el poder político, así como el resultado de dicho proceso. Lo cual crea cierta clase de atadura, pues una mayoría puede votar una forma de poder no democrática (como hicieron los alemanes cuando eligieron a Hitler en 1933); pero también los poderes militares pueden tratar de «instalar» la democracia anulando o suspendiendo las elecciones y otras expresiones de la voluntad popular, en cuyo caso se muestran claramente no democráticos. En ambos casos, la democracia está fallando.

¿Cómo afectan estas breves reflexiones sobre los peligros de la democracia a nuestra manera de pensar acerca de la responsabilidad global en tiempos de guerra? En primer

lugar, debemos ser cautelosos a la hora de invocar una «responsabilidad global» que presuponga el que un solo país tenga una responsabilidad especial para llevar la democracia a otros países. Estoy segura de que hay casos en los que la intervención puede ser importante; por ejemplo, para impedir un genocidio. Pero sería un grave error confundir semejante intervención con una misión global o con una política arrogante consistente en imponer por la fuerza determinadas formas de gobierno que redundan en los intereses políticos y económicos del poder militar responsable de dicha imposición. En tales casos, es probable que queramos decir —o al menos yo quiero decir— que estamos ante una forma de responsabilidad global irresponsable, por no decir, incluso, abiertamente contradictoria. Podríamos decir que, en tales casos, la palabra «responsabilidad» está siendo simplemente mal utilizada. Y yo tiendo a suscribir dicha afirmación. Pero esto puede no bastar, puesto que las circunstancias históricas exigen dar nuevos significados a la noción de «responsabilidad». En efecto, tenemos ante nosotros el desafío de repensar y reformular una concepción de la responsabilidad global que vaya contra esta apropiación imperialista y su política de imposición.

A tal fin, me gustaría volver a la cuestión del «nosotros» y considerar, en primer lugar, lo que ocurre a este «nosotros» en tiempos de guerra. ¿Qué vidas se consideran dignas de salvarse y defenderse, y qué otras no? En segundo lugar, me gustaría preguntar cómo podríamos repensar el «nosotros» en términos globales para hacer frente a una política de imposición. Finalmente, y ya en el capítulo siguiente, me gustaría considerar por qué es obligatoria la oposición a la tortura y cómo podemos extraer un importante sentido de la responsabilidad global de una política que se oponga al uso de la tortura en todas y cada una de sus formas.[2]

Una buena manera de plantear la cuestión de quiénes somos «nosotros» en estos tiempos de guerra es preguntando qué vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser

lloradas, y qué vidas no. Podríamos entender la guerra como eso que distingue a las poblaciones según sean objeto o no de duelo. Una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad. Podemos ver esta división del globo en vidas merecedoras o no de ser lloradas desde la perspectiva de quienes hacen la guerra con objeto de defender las vidas de ciertas comunidades y defenderlas contra las vidas de otras personas, aunque ello signifique arrebatar las vidas de estas personas. Después de los atentados del 11 de septiembre, los medios de comunicación se llenaron de imágenes de quienes murieron, con sus nombres, sus historias y las reacciones de sus familiares. El duelo público se encargó de que estas imágenes resultaran icónicas para la nación, lo que significó, por supuesto, que hubiera mucho menos duelo público para los que no eran ciudadanos estadounidenses y ningún duelo para los trabajadores ilegales.

La distribución diferencial del duelo público es una cuestión política de enorme importancia. Lo viene siendo al menos desde la época de Antígona, quien decidió llorar abiertamente la muerte de uno de sus hermanos aun cuando ello iba en contra de la ley soberana. ¿Por qué los gobiernos tratan tan a menudo de regular y controlar quiénes han de ser objeto de duelo público y quiénes no? En Estados Unidos, en los años iniciales de la crisis del sida, los velatorios públicos, así como el Names Project («Proyecto de los Nombres»),[3] se erigieron contra la vergüenza pública asociada a morir de sida, una vergüenza asociada unas veces a la homosexualidad —y especialmente al sexo anal— y otras veces a las drogas y la promiscuidad. Marcaron un hito en cuanto a afirmar y mostrar el nombre, a reunir los despojos de una vida, a desplegar públicamente y reconocer la pérdida. ¿Qué ocurriría si los muertos en las guerras en curso fueran llorados de una manera igual de abierta? ¿Por qué no se nos facilitan los nombres de todos los muertos de la guerra, entre

ellos los muertos por acción de Estados Unidos, de los cuales nunca tendremos una imagen, ni el nombre, ni un relato, ni un retazo testimonial de su vida, algo que poder ver, tocar, conocer? Aunque no sea posible singularizar toda vida destruida en la guerra, sin duda hay maneras de registrar a las poblaciones dañadas y destruidas sin asimilarlas plenamente a la función icónica de la imagen.[4]

El duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme. Después de todo, es una de las razones por las que Platón quería expulsar a los poetas de la república. Creía que si los ciudadanos iban demasiado a menudo a ver tragedias, sentirían pesar por las pérdidas que veían representadas, y dicho duelo, abierto y público, al trastocar el orden y la jerarquía del alma, desbarataría igualmente el orden y la jerarquía de la autoridad política. Cuando hablamos de duelo abierto o de indignación, estamos hablando de unas reacciones afectivas que están sumamente reguladas por regímenes de poder y, a veces, sometidas a censura explícita. En las guerras contemporáneas en las que Estados Unidos está directamente involucrado, como las de Irak y Afganistán, podemos ver cómo se regula el afecto para apoyar tanto el esfuerzo bélico como, más concretamente, la pertenencia nacionalista. Cuando se divulgaron en Estados Unidos las fotos de Abu Ghraib, los gurús de las cadenas de televisión conservadoras manifestaron que mostrarlas sería un acto poco americano. No se contemplaba que pudiéramos tener pruebas gráficas de actos de tortura cometidos por las tropas estadounidenses. No teníamos por qué saber que Estados Unidos había violado derechos humanos internacionalmente sancionados. Era poco americano mostrar aquellas fotos y sacar conclusiones de ellas sobre cómo se estaba llevando a cabo la guerra. Según el comentarista político conservador Bill O'Reilly, aquellas fotos proyectarían una imagen negativa de Estados Unidos, toda vez que era nuestra obligación

difundir una imagen positiva.[5] Donald Rumsfeld dijo algo parecido, al sugerir que era antiamericano mostrar aquellas fotos.[6] Por supuesto, ninguno de ellos consideró que el público americano podía tener derecho a estar al corriente de las actividades de sus militares, ni que el derecho del público a juzgar la guerra sobre la base de pruebas documentales formaba parte de la tradición democrática de participación y decisión. Así pues, ¿qué era lo que se estaba diciendo realmente? A mí me parece que quienes trataban de limitar el poder de la imagen en este caso también trataban de limitar el poder del afecto, de la indignación, perfectamente conscientes de que ello podría —como de hecho ocurrió— volver a la opinión pública contraria a la guerra de Irak.

Sin embargo, la pregunta de qué vidas deben considerarse merecedoras de duelo y de protección, y con derechos que deben ser respetados, nos devuelve a la otra pregunta de cómo se regula el afecto y qué queremos decir realmente cuando hablamos de regular el afecto. El antropólogo Talal Asad ha escrito recientemente un libro sobre el atentado suicida, y la primera pregunta que formula es ¿por qué sentimos horror y repulsa moral frente al atentado suicida cuando no siempre sentimos lo mismo frente a la violencia patrocinada por el Estado?[7] Y formula esta pregunta no para decir que estas formas de violencia son las mismas o que deberíamos sentir la misma indignación moral con relación a ambas cosas. Pero le parece curioso, y yo lo sigo en esto, que nuestras reacciones morales —unas reacciones que en primer lugar toman la forma de afecto— estén tácitamente reguladas por cierto tipo de marcos interpretativos. Su tesis es que sentimos más horror y repulsa moral frente a unas vidas perdidas en unas determinadas condiciones que frente a otras vidas perdidas en otras condiciones distintas. Si, por ejemplo, alguien mata o es abatido en la guerra, una guerra patrocinada por el Estado, y si investimos al Estado de legitimidad, entonces estamos considerando la muerte algo lamentable, triste y desventurado, pero no radicalmente

injusto. Sin embargo, si la violencia es perpetrada por grupos insurgentes considerados ilegítimos, entonces nuestro afecto cambia invariablemente, o al menos eso supone Asad.

Aunque Asad nos pide que nos centremos en el atentado suicida —algo que no voy a hacer ahora—, queda también claro que está diciendo algo importante sobre la política de la capacidad de reacción moral, a saber, que lo que sentimos está en parte condicionado por la manera como interpretamos el mundo que nos rodea; que la manera como interpretemos lo que sentimos puede modificar, y de hecho modifica, el sentimiento como tal. Aceptar que el afecto está estructurado por planes interpretativos que no entendemos plenamente ¿puede ayudarnos a comprender por qué podríamos sentir horror frente a ciertas pérdidas e indiferencia, o incluso superioridad moral, frente a otras? En las condiciones actuales de la guerra, y del nacionalismo potenciado, imaginamos que nuestra existencia está ligada a otros con quienes podemos encontrar afinidad nacional, que nos resultan reconocibles y que se conforman a ciertas nociones culturalmente específicas sobre lo que se puede reconocer culturalmente como humano. Este marco interpretativo funciona diferenciando tácitamente entre las poblaciones de las que depende mi vida y mi existencia y las que representan una amenaza directa a mi vida y mi existencia. Cuando una población parece constituir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como «vidas» sino como una amenaza a la vida (una figura viva que representa la amenaza a la vida). Esto se agrava en las condiciones en las que el islam es visto como algo bárbaro, o premoderno, como algo que no se ha conformado aún a esas normas que hacen reconocible lo humano. Ésos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas.

Asad se pregunta, igualmente, si las variedades de lo letal son aprehendidas de manera diferente, si reaccionamos ante las muertes causadas por atentados suicidas más enérgicamente y con mayor indignación moral que a esas otras muertes causadas, por ejemplo, por un bombardeo aéreo. Pero aquí cabe preguntarse si no hay también una manera diferencial de considerar a las poblaciones, ya que algunas aparecen desde el principio como muy vivas y otras como más cuestionablemente vivas, tal vez incluso como socialmente muertas (el término que desarrolló Orlando Patterson para describir el estatus del esclavo), o como figuras vivientes de la amenaza a la vida.[8] Pero si la guerra —o más bien las guerras— en curso se basa en y perpetúa una manera de diferenciar las vidas entre, por un lado, las que son merecedoras de defenderse, valorarse y ser lloradas cuando se pierden y, por otro, las que no son del todo vidas, no del todo valiosas, reconocibles o dignas de duelo, entonces la muerte de estas vidas causará seguramente una enorme indignación entre quienes entienden que sus vidas no son consideradas vidas en sentido pleno y significativo. Así, aunque la lógica de la defensa propia modela a tales poblaciones como «amenazas» a la vida tal y como nosotros la conocemos, ellas mismas son poblaciones vivientes con las que la cohabitación presupone cierta interdependencia entre nosotros. La manera cómo se reconoce (o no) esta interdependencia y cómo se instituye (o no) tiene unas implicaciones concretas para quien sobrevive y prospera, así como para quien no logra salir adelante, es eliminado o dejado morir. Quiero insistir precisamente en esta interdependencia porque, cuando naciones como Estados Unidos o Israel sostienen que su supervivencia está asegurada por la guerra, se está cometiendo un error sistemático. Ello es porque la guerra pretende negar de manera imperiosa e irrefutable el hecho de que todos nosotros estamos sometidos unos a otros, de que somos vulnerables a la destrucción por los demás, y de que estamos necesitados de protección mediante acuerdos

multilaterales y globales basados en el reconocimiento de una precariedad compartida. Creo que esto es en puridad un argumento hegeliano que merece reiterarse aquí. La razón por la que no soy libre de destruir a otro —y por la que las naciones no son, en definitiva, libres de destruirse unas a otras— no es sólo porque ello acarrearía ulteriores consecuencias destructivas. Esto es, sin duda, completamente cierto. Pero, finalmente, puede ser más cierto que el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy, que cada uno de nosotros tiene el poder de destruir y de ser destruido y que todos estamos ligados los unos a los otros por este poder y esta precariedad. En este sentido, todos somos unas vidas precarias.

Después del 11 de septiembre, hemos contemplado el desarrollo de la perspectiva según la cual la «permeabilidad de la frontera» representa una amenaza nacional, o incluso una amenaza a la identidad como tal. Sin embargo, la identidad no es pensable sin una frontera permeable, o sin la posibilidad de abandonar una frontera. En el primer caso, se teme la invasión, la intrusión y la apropiación indebida, y se hace una reivindicación territorial en nombre de la defensa propia. Pero en el segundo, se cede o traspasa una frontera precisamente con objeto de establecer cierta relación más allá de las reivindicaciones de territorio. El miedo a la capacidad de supervivencia puede acompañar a cualquiera de los dos gestos, y si esto es así, ¿qué nos dice sobre cómo nuestro sentido de la supervivencia está inevitablemente ligado a quienes no conocemos, que pueden no ser plenamente reconocibles según nuestras normas nacionales o provincianas?

Según Melanie Klein, desarrollamos respuestas morales como reacción a cuestiones relacionadas con la capacidad de supervivencia.[9] Yo me atrevo a decir que Klein lleva razón en esto, incluso cuando menoscaba su argumentación al insistir en que es la capacidad de supervivencia del ego la que finalmente está en juego. ¿Por qué el ego? Después de todo, si

mi capacidad de supervivencia depende de una relación con los demás, con un «tú» o un «vosotros» sin los cuales yo no puedo existir, entonces mi existencia no es solamente mía, sino que se puede encontrar fuera de mí, en esa serie de relaciones que preceden y exceden los límites de quien yo soy. Si yo tengo algún límite, o si puede decirse que me pertenece un límite, es sólo porque me he separado de los demás, y es sólo por esta separación por lo que puedo relacionarme con ellos en primer término. Así, el límite es una función de la relación, un gestionar la diferencia, una negociación en la que yo estoy ligado a ti en mi estar separado. Si yo intento conservar tu vida no es sólo porque intento conservar la mía, sino también porque quien «yo» soy no es nada sin tu vida, y la vida como tal no tiene que ser repensada como esta serie compleja, apasionada, antagónica y necesaria de relaciones con los demás. Yo puedo perder a este «tú» y a cualquier otro de los tús concretos, y puedo sobrevivir perfectamente a estas pérdidas. Pero esto sólo puede ocurrir si yo no pierdo la posibilidad de un eventual «tú». Si sobrevivo, es sólo porque mi vida no es nada sin la vida que me excede, que se refiere a algún tú indexical sin el cual yo no puedo ser.

Mi cita de Klein es decididamente akleiniana. En efecto, creo que ofrece un análisis que nos obliga a movernos en una dirección que la propia Klein nunca tomaría, ni podría tomar. Permítaseme reflexionar un momento sobre lo que me parece correcto en la propuesta de Klein, al tiempo que disiento de ella en su explicación de los impulsos y del instinto de conservación y trato de desarrollar una ontología social sobre la base de su análisis, algo a lo que ella se negaría con toda seguridad.

Si asociamos la culpabilidad a los miedos por la capacidad de supervivencia, resultará que, como respuesta moral, la culpa hace referencia a una serie premoral de temores e impulsos asociados a la destructividad y a sus consecuencias. Si la culpa plantea una pregunta al sujeto humano, no es

primordialmente una pregunta sobre si llevamos una buena vida, sino, ante todo, sobre si la vida es digna de ser vivida. Ya sea concebida como una emoción o como un sentimiento, la culpa nos cuenta algo sobre cómo se da el proceso de moralización y cómo se desvía de la crisis de la capacidad de supervivencia propiamente dicha. Si uno siente culpa ante la perspectiva de destruir el objeto/al otro a quien está ligado, objeto de amor y de apego, puede ser por instinto de conservación. Si yo destruyo al otro, estoy destruyendo a ese de quien dependo para poder sobrevivir, y con mi acto destructivo estoy amenazando mi propia supervivencia. Si Klein está en lo cierto, lo más probable es que no tenga que preocuparme de la otra persona como tal; ésta no es vista por mí como otro ser separado de mí, que «merece» vivir y cuya vida depende de mi capacidad para controlar mi propia destructividad. Para Klein, la cuestión de la supervivencia precede a la de la moral; incluso diría que la culpa no indexa una relación moral con el otro, sino un deseo desenfrenado de conservación personal. En opinión de Klein, yo sólo quiero que el otro sobreviva para poder sobrevivir. El otro es instrumental para mi propia supervivencia, y la culpa, incluso la moral, es simple consecuencia instrumental de este deseo de conservación, un deseo que se ve amenazado principalmente por mi propia destructividad.

La culpa parecería, entonces, que caracteriza una capacidad humana particular para asumir la responsabilidad de ciertas acciones. Yo soy culpable por haber intentado destruir un lazo que necesito para poder vivir. La culpa es, al parecer, un impulso básicamente autoconservador, un impulso que puede estar estrechamente relacionado con el ego, si bien, como todos sabemos, la propia Klein no es una psicóloga del ego. Podríamos leer este impulso de conservación como el deseo de conservarse uno mismo como humano; pero como es mi supervivencia la que está amenazada por mi potencial destructivo, parece que la culpa se refiere menos a una cualidad humana que a la vida, y

menos aún a la capacidad de supervivencia. Así pues, cada uno de nosotros sólo siente culpa en cuanto animal capaz de vivir o morir; y sólo para alguien cuya vida está estrechamente relacionada con otras vidas, y que debe negociar el poder de dañar, de matar y de sostener una vida, la culpa se convierte en un problema. Paradójicamente, la culpa —que tan a menudo se ve como una emoción paradigmáticamente humana, generalmente entendida como algo que entraña poderes autorreflexivos y que, por lo tanto, establece una diferencia entre la vida humana y la animal— se mueve menos por una reflexión racional que por el temor a la muerte y por la voluntad de vivir. La culpa, por lo tanto, cuestiona ese antropocentrismo que tan a menudo avala relatos de sentimientos morales, estableciendo antes bien al *anthropos* como un animal que busca la supervivencia pero cuya capacidad de supervivencia está en función de una socialidad endeble y negociada. La vida no está sostenida por un impulso autoconservador, concebido como un impulso interno del organismo, sino como una condición de dependencia sin la cual la supervivencia resulta imposible, pero que, también, puede poner en peligro la supervivencia según la forma que tome dicha dependencia.

Si aceptamos la argumentación de Klein según la cual la destructividad es el problema del sujeto humano, parecería que es también lo que une al humano con lo no humano. Esto parece mucho más cierto en tiempos de guerra, cuando la vida sintiente de cualquier tipo se ve puesta en sumo peligro, lo cual a mí me parece mucho más cierto respecto de aquellos que tienen poder para hacer la guerra, es decir, para convertirse en sujetos cuya destructividad amenaza a poblaciones y entornos enteros. Así, si en este capítulo hago cierta crítica desde una perspectiva «primermundista» del impulso destructivo, es precisamente porque soy ciudadana de un país que sistemáticamente idealiza su propia capacidad de asesinar. Creo que es en la película *Hora punta 3* donde los protagonistas paran un taxi en París y, al darse cuenta el

taxista de que ha cogido a unos americanos, expresa gran interés por la inminente aventura americana.[10] Durante el trayecto, hace un comentario etnográfico bastante atinado: «¡Americanos! —exclama—. ¡Matan a la gente sin ningún motivo!». Por supuesto, ahora mismo el gobierno estadounidense está aduciendo todo tipo de razones para justificar sus matanzas al tiempo que se niega a llamar a estas matanzas por su nombre. Pero si considero a fondo esta cuestión de la destructividad, y vuelvo la vista a la cuestión de la precariedad y la vulnerabilidad, es precisamente porque creo que cierta dislocación de la perspectiva es necesaria para repensar la política global. La noción de sujeto, producida por las guerras recientes llevadas a cabo por Estados Unidos, incluidas sus operaciones de tortura, es una noción en la que el sujeto estadounidense intenta producirse a sí mismo como impermeable a la vez que definirse a sí mismo como permanentemente protegido contra la incursión y como radicalmente invulnerable a cualquier ataque. El nacionalismo funciona en parte produciendo y sosteniendo cierta versión del sujeto. Podemos llamarlo imaginario si así lo deseamos, pero tenemos que recordar que está producido y sostenido por toda una panoplia de medios de comunicación y que lo que da poder a su versión del sujeto es, precisamente, la manera en que son capaces de convertir la propia destructividad del sujeto en algo *justificable* y su propia destructibilidad en algo *impensable.*

La pregunta acerca de cómo se conciben estas relaciones o interdependencias está, así, ligada a saber si y cómo podemos extender nuestro sentido de la dependencia y obligación políticas a un ámbito global más allá de la nación. Por supuesto, en Estados Unidos el nacionalismo se ha potenciado desde los atentados del 11 de septiembre; pero recordemos que se trata de un país que extiende su jurisdicción más allá de sus fronteras, que pone entre paréntesis sus obligaciones constitucionales dentro de esas fronteras y que se considera exento de muchos acuerdos internacionales. Asimismo, vela

celosamente por su derecho a la autoprotección soberana mientras hace incursiones autojustificadas al interior de otras soberanías o, en el caso de Palestina, negándose a reconocer cualquier principio de posible soberanía. Quiero hacer hincapié en que afirmar la dependencia y la obligación fuera del Estado-nación tiene que distinguirse de las formas de imperialismo que plantean reivindicaciones de soberanía fuera de las fronteras del Estado-nación. Ésta no es una distinción fácil de hacer, pero creo que constituye un desafío urgente en la época actual.

Cuando hablo de un cisma que estructura (y desestructura) al sujeto nacional, me estoy refiriendo a esos modos de defensa y desplazamiento —por emplear una categoría psicoanalítica— que nos inducen, en nombre de la soberanía, a defender una frontera en un caso y a violarla en otro con total impunidad. El llamamiento a la interdependencia es también, entonces, un llamamiento a superar este cisma y a movernos hacia el reconocimiento de una condición generalizada de precariedad. No puede ser que el otro sea destructible mientras yo no lo soy; ni viceversa. Sólo puede ser que la vida, concebida como vida precaria, sea una condición generalizada, que, en ciertas condiciones políticas, resulta radicalmente exacerbada o radicalmente negada. Es un cisma en el que el sujeto afirma su propia destructividad con superioridad moral al tiempo que busca inmunizarse contra el pensamiento de su propia precariedad. Pertenece a una política movida por el horror al pensamiento de la destructibilidad de la nación, o de la de sus aliados. Constituye una especie de fisura no razonada en el corazón del tema del nacionalismo. No se trata de negar la destructividad *per se*, de oponer a este sujeto escindido del nacionalismo estadounidense un sujeto cuya psique quiere siempre y únicamente la paz. Yo acepto que la agresión forma parte de la vida y, por lo tanto, forma también parte de la política. Pero la agresión puede y debe separarse de la violencia (la violencia es una forma que adopta la agresión), y

hay maneras de dar forma a la agresión que obran al servicio de la vida democrática, entre ellas el «antagonismo» y el conflicto discursivo, las huelgas, la desobediencia civil e, incluso, la revolución. Tanto Hegel como Freud reconocieron que la represión de la destrucción sólo puede darse recolocando la destrucción en la acción de la represión, de lo que se infiere que todo pacifismo basado en la represión no ha hecho sino encontrar otra sede distinta para la destructividad y de ningún modo ha conseguido su erradicación. Se puede inferir además que la única alternativa que queda es encontrar maneras de pergeñar y comprobar la destructividad, dándole una forma vivible, lo que sería, a su vez, una buena manera de afirmar su continuada existencia y de asumir responsabilidad por las formas sociales y políticas en las que surge. Esto sería una tarea bien distinta tanto de la represión como de una expresión desenfrenada y «liberada».

Si hago un llamamiento a superar cierto cisma en el sujeto nacional, no es con objeto de rehabilitar a un sujeto unificado y coherente. El sujeto está siempre fuera de sí mismo, distinto de sí mismo, pues su relación con el otro es esencial a lo que es (en esto, es evidente, me muestro perversamente hegeliana). Así, se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo hay que entender lo que significa ser un sujeto que está constituido en —o como— sus relaciones y cuya capacidad de supervivencia es una función y un efecto de sus distintos modos de relacionalidad?

Hechas estas consideraciones, volvamos a la cuestión que nos plantea Asad sobre la capacidad de respuesta moral. Si la violencia justa, o justificada, es practicada por los Estados, y si la violencia injustificable es practicada por actores no estatales o actores opuestos a los Estados actuales, entonces tenemos una manera de explicar por qué reaccionamos a ciertas formas de violencia con horror y a otras con una especie de aceptación, e incluso posiblemente con una superioridad moral y con triunfalismo. Las respuestas afectivas parecen ser primarias y no estar necesitadas de

ninguna explicación, como si fueran anteriores a la labor de comprender e interpretar. Nosotros estamos, por así decirlo, contra la interpretación en los momentos en los que reaccionamos con horror moral a la violencia. Pero, mientras estemos en contra de la interpretación en tales momentos, no seremos capaces de dar cuenta de por qué el afecto del horror se experimenta de manera diferencial; y no sólo procederemos sobre la base de esta sinrazón, sino que la tomaremos como signo de nuestro recomendable sentimiento moral innato, tal vez incluso de nuestra «fundamental humanidad».

Paradójicamente, el cisma no razonado en nuestra capacidad de respuesta torna imposible reaccionar con el mismo horror ante la violencia cometida contra toda suerte de poblaciones. De esta manera, cuando tomamos nuestro horror moral como signo de nuestra humanidad no notamos que dicha humanidad está, de hecho, implícitamente dividida entre aquellos por quienes sentimos una urgente y no razonada preocupación y aquellos cuyas vidas y muertes simplemente no nos afectan, o no aparecen como vidas en primer lugar. ¿Cómo vamos a entender el poder regulador que crea este diferencial al nivel de la capacidad de respuesta afectiva y moral? Tal vez sea importante recordar que la responsabilidad exige capacidad de respuesta y que la capacidad de respuesta no es un estado meramente subjetivo, sino una manera de responder a lo que está ante nosotros con los recursos que están a nuestra disposición. Nosotros somos unos seres sociales que actúan dentro de elaboradas interpretaciones sociales, tanto cuando sentimos horror como cuando no lo sentimos. Nuestro afecto nunca es solamente nuestro: desde el principio, el afecto nos viene comunicado desde otra parte. Nos dispone para percibir el mundo de cierta manera, para dejar entrar ciertas dimensiones del mundo y oponer resistencia a otras. Pero si una respuesta es siempre una respuesta a un estado percibido del mundo, ¿qué es lo que permite que cierto aspecto del mundo se torne

percibible y otro no? ¿Cómo reabordar esta cuestión de la respuesta afectiva y de la valoración moral considerando estos ya operativos marcos dentro de los cuales ciertas vidas se consideran merecedoras de protección mientras que otras no se consideran así, precisamente porque no son del todo «vidas» según las normas al uso de la reconocibilidad? El afecto depende de apoyos sociales para sentir: llegamos a sentir sólo con relación a una pérdida percibible, la cual depende de estructuras de percepción sociales; y sólo podemos sentir afecto, y reivindicarlo como propio, a condición de estar ya inscritos en un circuito de afecto social.

Podríamos, por ejemplo, creer en la santidad de la vida o profesar una filosofía general que se oponga a cualquier tipo de violencia contra los seres sintientes, y podríamos acompañar dicha creencia de sentimientos poderosos. Pero si ciertas vidas no son percibibles como vidas, lo que incluye a los seres sintientes que no son humanos, entonces la prohibición moral de la violencia sólo se aplicará de manera selectiva (y nuestra propia capacidad de sentir sólo se movilizará de manera selectiva). La crítica de la violencia debe empezar por la pregunta de la representabilidad de la vida como tal: ¿qué permite a una vida volverse visible en su precariedad y en su necesidad de cobijo y qué es lo que nos impide ver o comprender ciertas vidas de esta manera? El problema concierne a los medios de comunicación a un nivel más general, pues a una vida sólo se le puede otorgar valor a condición de que sea percibible como vida, pero sólo si hay incorporadas ciertas estructuras evaluadoras puede una vida volverse mínimamente percibible.

Percibir una vida no es exactamente lo mismo que encontrar precaria una vida. Encontrar precaria una vida no es un encuentro primario en el que la vida está despojada de todas sus interpretaciones habituales, pareciéndonos que está al margen de todas las relaciones de poder. Una actitud ética no surge espontáneamente en cuanto se destruyen los habituales marcos interpretativos, ni una conciencia moral

pura surge una vez que se han retirado los grilletes de la interpretación cotidiana. Antes al contrario, es sólo desafiando a los medios de comunicación dominantes como ciertos tipos de vida pueden volverse visibles o cognoscibles en su precariedad. No es sólo o exclusivamente la aprehensión visual de una vida lo que constituye una precondición necesaria para la comprensión de la precariedad de la vida. Se puede percibir otra vida a través de todos los sentidos, si es que se puede percibir en realidad. El plan interpretativo tácito que divide las vidas en meritorias y no meritorias funciona fundamentalmente a través de los sentidos, diferenciando los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver, y lo mismo al nivel del tacto e incluso del olfato. La guerra sostiene sus prácticas actuando sobre los sentidos, trabajándolos para poder aprehender el mundo de manera selectiva, anestesiando el afecto como respuesta a ciertas imágenes y sonidos, y vivificando las respuestas afectivas a otras personas. Por eso la guerra actúa para socavar las bases de una democracia sensata, restringiendo lo que podemos sentir, disponiéndonos para sentir repulsa e indignación frente a una expresión de la violencia y frialdad justificada frente a otra. Para descubrir la precariedad de otra vida, los sentidos tienen que estar operativos, lo que, a su vez, significa que debe entablarse una lucha contra esas fuerzas que intentan regular el afecto de manera diferencial. No se trata de celebrar la plena desregulación del afecto, sino de poner en tela de juicio las condiciones de la capacidad de respuesta ofreciendo matrices interpretativas para la comprensión de la guerra que cuestionen y se opongan a las interpretaciones dominantes, unas interpretaciones que no sólo actúan sobre el afecto, sino que toman la forma del propio afecto y se vuelven así efectivas.

Si aceptamos la idea de que nuestra supervivencia depende no de la vigilancia y la defensa de una frontera —la estrategia de determinado país soberano con relación a su

territorio— sino de reconocer nuestra estrecha relación con los demás, ello nos conducirá a reconsiderar la manera de conceptualizar el cuerpo en el ámbito de la política. Tenemos que considerar si el cuerpo está correctamente definido como un tipo de entidad circunscrita. Lo que hace que un cuerpo sea discreto no es una morfología establecida, como si pudiéramos identificar ciertas formas corporales como cosas paradigmáticamente humanas. De hecho, no estoy del todo segura de que podamos identificar una forma humana, ni creo tampoco que lo necesitemos. Esta visión tiene sus implicaciones a la hora de repensar el género, la discapacidad y la racialización, por nombrar sólo algunos de los procesos sociales que dependen de la reproducción de normas corporales. Y, como ha dejado claro la crítica de la normatividad de género, del «habilismo» y de la percepción racista, no existe una forma humana única. Podemos pensar en demarcar el cuerpo humano identificando su límite o en qué forma está limitado o ligado, pero eso impedirá ver el hecho crucial de que, en cierta manera, e incluso inevitablemente, el cuerpo está desligado, tanto en su actuar y su receptividad como en su habla, deseo y movilidad. Está fuera de sí mismo, en el mundo de los demás, en un espacio y tiempo que no controla, y no sólo existe en el vector de estas relaciones, sino también como tal vector.[11] En este sentido, el cuerpo no se pertenece a sí mismo.

En mi opinión, es en el cuerpo donde encontramos una serie de perspectivas que pueden ser, o no ser, nuestras. La manera en que soy encontrado, o sostenido, depende fundamentalmente de las redes sociales y políticas en las que vive el cuerpo, de cómo soy considerado y tratado y de cómo esta consideración y este trato hacen vivible o no dicha vida. Así, las normas de género mediante las cuales yo llego a entenderme a mí misma o a entender mi capacidad de supervivencia no están hechas sólo por mí. Yo ya estoy en manos de otros cuando trato de plantearme quién soy; ya estoy contra un mundo que nunca elegí cuando actúo de esta

manera. De donde se infiere, entonces, que ciertos tipos de cuerpos parecerán más precarios que otros según qué versiones del cuerpo, o de la morfología en general, apoyan o suscriben la idea de la vida humana que es merecedora de protegerse, de cobijarse, de vivir, de ser objeto de duelo. Estos marcos normativos establecen de antemano qué tipo de vida será merecedor de vivirse, de conservarse y de ser objeto de duelo. Tales visiones de las vidas impregnan y justifican implícitamente la guerra contemporánea. Las vidas se dividen en las que representan a ciertos tipos de Estados y las que representan una amenaza a la democracia liberal centrada en el Estado, de manera que la guerra puede hacerse entonces con total tranquilidad moral en nombre de algunas vidas, al tiempo que se puede defender también con total tranquilidad moral la destrucción de otras vidas.

Este cisma tiene varias funciones: constituye la negación de la dependencia e intenta dejar de lado cualquier reconocimiento de que la condición generalizada de la precariedad implica, social y políticamente, una condición generalizada de interdependencia. Aunque no todas las formas de precariedad están producidas por disposiciones sociales y políticas, sigue siendo tarea de la política minimizar la condición de la precariedad de una manera igualitaria. La guerra es precisamente un esfuerzo por minimizar la precariedad para unos y maximizarla para otros. Nuestra capacidad para responder con indignación depende de un tácito reconocimiento de que existe una vida meritoria que se ha dañado y perdido en el contexto de la guerra, y de que ningún cálculo utilitario puede suministrar una medida con la que calibrar el desamparo y la pérdida de tales vidas. Pero si somos seres sociales y nuestra supervivencia depende de un reconocimiento de la interdependencia (que puede no depender de la percepción de lo que es igual), entonces yo sobrevivo no como un ser aislado y circunscrito, sino como un ser cuyo límite me expone a otros de manera tanto voluntaria como involuntaria (a menudo de ambas maneras a la vez),

una exposición que es, por igual, la condición de la socialidad y de la supervivencia.

Lo que limita quién soy yo es el límite del cuerpo, pero el límite del cuerpo nunca me pertenece plenamente a mí. La supervivencia depende menos del límite establecido al yo que de la socialidad constitutiva del cuerpo. Pero si el cuerpo, considerado social tanto en su superficie como en su profundidad, es la condición de la supervivencia, también es eso que, en ciertas condiciones sociales, pone en peligro nuestras vidas y nuestra capacidad de supervivencia. Entre las formas de coacción física figura, precisamente, la indeseada imposición de la fuerza a los cuerpos: estar atados, amordazados, expuestos a la fuerza, ritualmente humillados. Podríamos entonces preguntarnos qué es lo que explica, si es que hay algo que lo explique, la capacidad de supervivencia de aquellos cuya vulnerabilidad física ha sido explotada de esta manera. Por supuesto, el hecho de que el cuerpo propio nunca sea plenamente propio, circunscrito y autorreferencial, es la condición del encuentro apasionado, del deseo, de la añoranza y de esos modos de abordar y ser abordados de los que depende el sentimiento de estar vivos. Pero todo el ámbito del contacto no deseado deriva también del hecho de que el cuerpo encuentra su capacidad de supervivencia en el espacio y en el tiempo sociales; y esta exposición o desposesión es, precisamente, lo que se explota en el caso de la coacción indeseada, las restricciones, los daños físicos y la violencia.

Ahora me gustaría considerar esta cuestión de la capacidad de sobrevivir en condiciones de guerra echando un breve vistazo a la colección, recientemente publicada, de los *Poemas desde Guantánamo,* veintidós poemas que sobrevivieron a la censura del Departamento de Defensa norteamericano.[12] Como se sabe, la mayoría de los poemas escritos por los presos de Guantánamo eran destruidos o confiscados, y en ningún caso se permitía que pasaran a los abogados y trabajadores pro derechos humanos, quienes

consiguieron, empero, reunir este pequeño volumen. Según parece, veinticinco mil versos escritos por Shaikh Abdurraheem Muslim Dost fueron destruidos por el personal militar. Cuando el Pentágono ofreció sus razones para la censura, alegó que la poesía «presenta un riesgo especial» para la seguridad nacional a causa de su «contenido y formato».[13] No deja de sorprendernos que sea por el contenido y formato de la poesía por lo que ésta pueda parecer tan incendiaria. ¿Cómo pueden la sintaxis o la forma de un poema ser percibidas como una amenaza para la seguridad de una nación? ¿Es porque los poemas constituyen un testimonio de la tortura, o porque critican explícitamente a Estados Unidos por su espuria pretensión de ser un «protector de la paz» o por su odio irracional del islam? Pero habida cuenta de que tales críticas podrían hacerse en forma de artículo o libro, ¿qué es lo que tiene la poesía para que parezca tan particularmente peligrosa?

He aquí dos estrofas de un poema titulado «Humillados en las cadenas», de Sami al-Haj, que fue torturado en las cárceles estadounidenses de Bagram y Kandahar antes de ser trasladado a Guantánamo, de donde ha sido recientemente liberado:

> Yo fui humillado en las cadenas.
> ¿Cómo puedo ahora componer versos? ¿Cómo puedo escribir?
> Después de las cadenas y las noches y el sufrimiento y las lágrimas,
> ¿cómo puedo escribir poesía?[14]

Al-Haj dice haber sido torturado y se pregunta cómo puede formar palabras, hacer poesía, después de semejante humillación. Y, sin embargo, el mismo verso en el que cuestiona su capacidad para hacer poesía es su propia poesía. Así, el verso consuma lo que al-Haj no puede comprender. Él escribe el poema, pero el poema no puede hacer más que cuestionar abiertamente la condición de su propia

posibilidad. ¿Cómo puede un cuerpo torturado formar tales palabras? Al-Haj se pregunta también cómo es posible que la poesía surja de un cuerpo torturado, y que las palabras emanen y sobrevivan. Sus palabras pasan de la condición de tortura, de coacción, a la de discurso. ¿Es el mismo cuerpo el que padece tortura y el que plasma palabras en una página?

La formación de estas palabras está vinculada a la supervivencia, a la capacidad de sobrevivir. Recordemos que, al principio de su detención, los presos de Guantánamo solían grabar breves poemas en tazas con las que lograban quedarse. Las tazas eran de espuma de poliestileno y no sólo eran baratas —la baratura personificada—, sino también blandas, según la consigna de impedir a los presos contacto alguno con objetos de cristal o de cerámica que pudieran emplearse fácilmente como armas. Algunos presos utilizaron piedrecitas para grabar sus palabras en las tazas, que, después, pasaban de celda en celda; otras veces utilizaban dentífrico como instrumento para escribir. Al parecer, como muestra de trato humano, después les dieron papel y material de escritura; pero el trabajo hecho con estos instrumentos era destruido en su mayor parte.

Algunos de estos escritos contienen amargos comentarios políticos, como es el caso, por ejemplo, del primer poema de Shaker Abdurraheem Aamer:

Paz, dicen.
¿Paz de la mente?
¿Paz en la Tierra?
¿Paz de qué tipo?

Los veo hablar, discutir, pelear…
¿Qué clase de paz buscan?
¿Por qué matan? ¿Qué están planeando?

¿Son simples palabras? ¿Por qué discuten?
¿Es tan sencillo matar? ¿Es ése su plan?

¡Sí, por supuesto!

Hablan, discuten, matan...
Luchan por la paz.[15]

Con perspicaz ironía, Aamer concluye con la frase «luchan por la paz». Pero lo que más caracteriza este poema es el número de preguntas que Aamer pone en forma poética, preguntas que formula en voz alta, así como la mezcla de horror e ironía en la pregunta formulada en la parte central del poema: «¿Es tan sencillo matar?». El poema se mueve entre la confusión, el horror y la ironía, y concluye dejando al descubierto la hipocresía de los militares estadounidenses. En efecto, denuncia el cisma existente en la racionalidad pública de los captores del poeta: torturan en nombre de la paz, matan en nombre de la paz. Aunque no sabemos cuál podría haber sido el «contenido y formato» de los poemas censurados, este poema parece girar alrededor de una pregunta repetida y abierta, de un horror insistente, de un impulso a poner al descubierto. (Estos poemas se inscriben en el marco de los géneros líricos propios de la escritura coránica, con rasgos formales de la poesía nacionalista árabe, lo que significa que son citaciones; así, cuando habla un poeta invoca una historia de interlocutores y en ese momento se sitúa, metafóricamente, en su compañía.)

El cisma no razonado que estructura el ámbito militar del afecto no puede explicar su propio horror ante los daños y la pérdida de vida sufridos por quienes representan al legítimo Estado-nación, ni su placer moralmente justificado ante la humillación y destrucción de otros que no están organizados bajo el signo del Estado-nación. Las vidas de los presos de Guantánamo no entran en el tipo de «vidas humanas» protegidas por el discurso de los derechos humanos. Los poemas mismos ofrecen un tipo diferente de capacidad de respuesta moral, una especie de interpretación que, en ciertas condiciones, puede cuestionar y hacer explosionar los cismas dominantes que atraviesan la ideología nacional y militar. Los poemas, a la vez, constituyen y vehiculan una capacidad de

respuesta moral a una base argumentativa militar que ha restringido la capacidad de respuesta moral a la violencia de una manera incoherente e injusta. Así, podemos preguntarnos qué afecto es vehiculado verbalmente por estos poemas y qué serie de interpretaciones vehiculan en forma de afectos, incluida la añoranza y la rabia. El abrumador poder del duelo, de la pérdida y del aislamiento se convierte en un instrumento poético de insurgencia, incluso un desafío a la soberanía individual. Ustad Badruzzaman Badr escribe, por su parte:

> El remolino de nuestras lágrimas
> se mueve deprisa hacia él.
> Nadie puede aguantar la fuerza de este diluvio.[16]

Nadie puede aguantar, y sin embargo estas palabras llegan como símbolos de un aguante abismal. En un poema titulado «Escribo mi oculta añoranza», de Abdulla Majid al-Noaimi, cada estrofa está estructurada con el ritmo del sufrimiento y la súplica:

> Mi costilla está rota, y no encuentro a nadie que me cure.
> Mi cuerpo está débil, y no veo alivio ante mí.[17]

Pero tal vez los versos más curiosos son los que se encuentran en la mitad del poema de al-Noaimi:

> Las lágrimas de la añoranza de otro me están calando.
> En mi pecho no cabe tanta emoción.[18]

¿La añoranza de quién está calando en el poeta? Es la añoranza de otra persona, de manera que las lágrimas no parecen ser las suyas, o al menos no exclusivamente las suyas. Pertenecen a todos los que están en el campo, tal vez, o a alguna otra persona, pero no por ello dejan de calarle; él encuentra estos sentimientos en su interior, lo que sugiere que incluso en este aislamiento, radical donde los haya, puede sentir lo que sienten los otros. No conozco la sintaxis del

árabe original, pero en nuestra lengua «En mi pecho no cabe tanta emoción» sugiere que la emoción no es sólo suya, y que es de una magnitud tan grande que puede tener su origen no en una sola persona. «Las lágrimas de la añoranza de otro»: el poeta se siente, por así decirlo, desposeído por estas lágrimas que hay en él pero que no son exclusivamente suyas.

Así pues, ¿qué nos cuentan estos poemas acerca de la vulnerabilidad y la capacidad de supervivencia? Sin duda, interrogan los tipos de expresión posibles en los límites del dolor, la humillación, la añoranza y la rabia. Las palabras están grabadas en tazas, escritas en papeles, garabateadas en una superficie, en un esfuerzo por dejar una marca, una huella, de un ser vivo; un signo formado por un cuerpo, un signo que transporta la vida del cuerpo. Y si lo que le ocurre a un cuerpo no puede sobrevivir, las palabras sí pueden sobrevivir para contarlo. Es también una poesía como prueba y como súplica, una poesía en la que cada palabra está destinada al otro. Las tazas viajan de celda en celda, los poemas salen a hurtadillas del campo. Son a la vez súplicas y apelaciones. Son esfuerzos por restablecer una relación social con el mundo, aun cuando no exista una razón concreta para pensar que dicha relación es posible.

En el epílogo de la colección, Ariel Dorfman compara los escritos de los poetas de Guantánamo con los de los escritores chilenos bajo el régimen de Pinochet. Dorfman, siendo claramente consciente de la manera cómo la poesía transmite las condiciones del campo, llama la atención sobre algo más que descubre en los poemas:

> Porque el origen de la vida y el origen del lenguaje y el origen de la poesía se encuentran justamente en la aritmética primigenia de la respiración; lo que aspiramos, exhalamos, inhalamos, minuto tras minuto, lo que nos mantiene vivos es un universo hostil desde el instante del nacimiento hasta el segundo anterior a nuestra extinción. Y la palabra escrita no es otra cosa que el intento de tornar permanente y seguro ese aliento, marcarlo en una roca o estamparlo en un pedazo de papel o trazar su significado en una pantalla, de manera que la cadencia pueda perpetuarse más allá de

> nosotros, sobrevivir a lo que respiramos, romper las cadenas precarias de la soledad, trascender nuestro cuerpo transitorio y tocar a alguien con el agua de su búsqueda.[19]

El cuerpo respira, respira con palabras y encuentra ahí cierta supervivencia provisional. Pero una vez que el aliento se convierte en palabras, el cuerpo se entrega a otro en forma de un llamamiento. En la tortura se explota la vulnerabilidad del cuerpo al sojuzgamiento; el hecho de la interdependencia es pisoteado. El cuerpo que existe en su exposición y proximidad respecto a los demás, a la fuerza externa, a todo lo que podría sojuzgarlo y someterlo, es vulnerable a los daños; los daños son la explotación de esa vulnerabilidad. Pero eso no quiere decir que la vulnerabilidad pueda reducirse a la dañabilidad. En estos poemas, el cuerpo es también lo que sigue viviendo, respirando, tratando de esculpir su aliento en la piedra; su respiración es precaria: puede ser detenida por la fuerza de la tortura que inflige el otro. Pero si este estatus precario puede convertirse en condición de sufrimiento, también sirve a la condición de la capacidad de respuesta, a la condición de una formulación del afecto entendida como un acto radical de interpretación frente al sojuzgamiento indeseado. Los poemas irrumpen a través de las ideologías dominantes que racionalizan la guerra mediante el recurso de moralizadoras invocaciones de la paz; confunden y ponen al descubierto las palabras de quienes torturan en nombre de la libertad y matan en nombre de la paz. En estos poemas oímos «la precaria cadencia de la soledad», lo cual revela dos verdades distintas sobre el cuerpo: como cuerpos, estamos expuestos a los demás, y si bien esto puede ser la condición de nuestro deseo, también plantea la posibilidad de sojuzgamiento y crueldad. Esto es resultado del hecho de que los cuerpos están estrechamente relacionados con los otros mediante las necesidades materiales, el tacto, el lenguaje y toda una serie de relaciones sin las que no podemos sobrevivir. Que la propia supervivencia esté tan estrechamente relacionada es un riesgo

constante de la socialidad: es su promesa y su amenaza. El hecho mismo de estar estrechamente relacionados con los demás establece la posibilidad de ser sojuzgados y explotados, si bien esto no determina de ninguna manera la forma política que vaya a adoptar. Pero también establece la posibilidad de sentir alivio en el sufrimiento, de conocer la justicia e incluso el amor.

Los poemas de Guantánamo rebosan de un sentimiento de añoranza. Son el eco del cuerpo encarcelado que suplica, que apela; su respiración está entrecortada, y, sin embargo, sigue respirando. Los poemas comunican otro sentido de solidaridad, de vidas interconectadas que sacan adelante las palabras de unos y otros, que sufren las lágrimas de unos y otros y forman redes que plantean un riesgo incendiario no sólo a la seguridad nacional sino también a la forma de soberanía global propugnada por Estados Unidos. Decir que los poemas resisten a esa soberanía no es decir que quieran modificar el curso de la guerra o que, al final, resulten ser más poderosos que el poder militar del Estado. Pero, sin duda, tienen claras consecuencias políticas: surgidos de escenarios de sojuzgamiento extremo, son la prueba fehaciente de una vida tenaz, vulnerable, abrumada, la vida propia y la no propia, una vida desposeída, airada, perspicaz. Como red de afectos transitivos, los poemas —su escritura y su divulgación— son actos críticos de resistencia, interpretaciones insurgentes, actos incendiarios que, en cierto modo e increíblemente, viven a través de la violencia a la que se oponen, aun cuando no sepamos todavía de qué manera van a sobrevivir dichas vidas.

CAPÍTULO 2

La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag

Las fotografías afirman la inocencia y vulnerabilidad de unas vidas que se encaminan hacia su propia destrucción, y esta relación entre fotografía y muerte persigue insistentemente a todas las fotografías de personas.

SUSAN SONTAG, *Sobre la fotografía*[1]

En *Vida precaria*, abordé las cuestiones: qué significa volvernos éticamente receptivos, considerar y atender al sufrimiento de los demás y, más generalmente, qué marcos concretos permiten la representabilidad de lo humano y qué otros no. Dicho trabajo de investigación parece importante no sólo para conocer cómo podríamos reaccionar eficazmente al sufrimiento desde cierta distancia, sino también para formular una serie de preceptos con el fin de salvaguardar las vidas en su fragilidad y precariedad. En tal contexto, no me estoy preguntando sobre las fuentes puramente subjetivas de este tipo de capacidad de respuesta;[2] más bien, estoy proponiendo considerar la manera cómo se nos presenta el sufrimiento, y cómo esta presentación afecta a nuestra

capacidad de respuesta. En particular, me gustaría detenerme en cómo los *marcos* que asignan reconocibilidad a ciertas figuras de lo humano están asociados a unas *normas* más amplias que determinan cuál será y cuál no será una vida digna de duelo. Lo que pretendo decir, que no es nada nuevo pero que vale la pena repetir, es que saber si y cómo respondemos al sufrimiento de los demás, cómo formulamos críticas morales y cómo articulamos análisis políticos depende de cierto ámbito de realidad perceptible que ya está establecido. En dicho ámbito, la noción de lo humano reconocible se forma y se reitera una y otra vez contra lo que no puede ser nombrado o considerado como lo humano, una figura de lo no humano que determina negativamente y perturba potencialmente lo reconociblemente humano.

En la época en la que escribí *Vida precaria,* las torturas de Abu Ghraib no habían salido aún a la luz. Yo trabajé sólo con las fotografías de los cuerpos aherrojados y encorvados de la Bahía de Guantánamo, sin conocer detalles de tortura ni otras cuestiones representacionales asociadas, como, por ejemplo, los debates sobre la conveniencia de mostrar o no a los muertos en la guerra de Irak o el problema del denominado «periodismo incorporado». A lo largo del régimen de Bush, hemos asistido a un claro esfuerzo por parte del Estado de regular el campo visual. El fenómeno del periodismo incorporado salió a la palestra con la invasión de Irak en marzo de 2003, cuando pareció definirse como un acuerdo por el que los periodistas aceptaban informar sólo desde la perspectiva establecida por los militares y las autoridades gubernamentales. Los periodistas «incorporados» viajaban sólo en ciertos medios de transporte, miraban sólo ciertas escenas y sólo enviaban imágenes y narrativas de cierto tipo de acción. El periodismo incorporado implica que los informadores que trabajan en tales condiciones aceptan no convertir el imperativo de la perspectiva *como tal* en un tema que hay que comentar y debatir; por eso a estos informadores sólo se les permite el acceso a la guerra a condición de que su

mirada se limite a los parámetros establecidos de la acción designada.

El periodismo incorporado se ha dado también de una forma menos explícita. Un ejemplo claro es la aceptación, por parte de los medios de comunicación, de la recomendación de no mostrar fotografías de los muertos en la guerra, ni de nuestros muertos ni de los suyos, sobre la base de que tal cosa socavaría el esfuerzo bélico y pondría en peligro a la propia nación. Así, se denunció sistemáticamente a los periodistas y a los periódicos que mostraban los ataúdes, envueltos en una bandera, de americanos muertos en la guerra. Estas imágenes no debían verse por miedo a que suscitaran algún tipo de sentimiento negativo.[3] Semejante prescripción sobre lo que se podía ver —semejante preocupación por regular el contenido— iba acompañada del control de la perspectiva desde la que podía verse la acción y la destrucción de la guerra. Al regular la perspectiva, además del contenido, las autoridades estatales estaban mostrando un claro interés por regular los modos visuales de la participación en la guerra. Ver se entendía tácitamente como algo asociado a la ocupación de una posición, por no decir también a cierta disposición del sujeto como tal. Un segundo caso en el que existió implícitamente periodismo incorporado fue en las fotografías de Abu Ghraib. El ángulo de la cámara, el enmarque, los que posaban, todo sugería que quienes hacían las fotografías estaban activamente involucrados en la perspectiva de la guerra elaborando dicha perspectiva, así como pergeñando, comentando y validando un punto de vista.

En su libro postrero *Ante el dolor de los demás,* Susan Sontag observa que esta práctica del periodismo incorporado empezó hace unos veinte años, con la cobertura de la campaña británica en las Malvinas en 1982, cuando sólo se permitió a dos reporteros gráficos entrar en la zona y se negó el permiso a todas las cadenas de televisión.[4] Desde entonces, los periodistas han aceptado cada vez más plegarse

a las exigencias del periodismo incorporado, a fin, sobre todo, de asegurarse el acceso al teatro de operaciones de la guerra. Pero ¿a qué tipo de acción bélica se tiene así el acceso asegurado? En el caso de las guerras recientes y en curso, la perspectiva visual del Departamento americano de Defensa permitió a los medios de comunicación, activamente estructurados, nuestra aprehensión cognitiva de la guerra. Y aunque limitar cómo o qué vemos no es exactamente lo mismo que dictar el guión, sí es una manera de interpretar por adelantado lo que se va a incluir, o no, en el campo de la percepción. Se pretende que la acción misma de la guerra, con sus prácticas y sus efectos, sea establecida por la perspectiva que el Departamento de Defensa orquesta y permite, lo que ilustra el poder orquestador del Estado en cuanto a ratificar lo que se va a llamar realidad; es decir, el alcance de lo que va a ser percibido como existente.

La regulación de la perspectiva sugiere, así, que el marco puede dirigir ciertos tipos de interpretación. A mi modo de ver, no tiene sentido aceptar la afirmación de Sontag, repetida varias veces a lo largo de sus escritos, de que la fotografía no puede de por sí ofrecer una interpretación, de que necesitamos pies de fotos y análisis escritos que complementen la imagen discreta y puntual. En su opinión, la imagen sólo puede afectarnos, pero no ofrecernos una comprensión de lo que vemos. Sin embargo, aunque Sontag lleva a todas luces razón al sostener que necesitamos pies de fotos y análisis, su afirmación de que la fotografía no es de por sí una interpretación nos conduce a un problema diferente. Ella escribe que, mientras que tanto la prosa como la pintura pueden ser interpretativas, la fotografía es meramente «selectiva», sugiriendo con ello que nos ofrece una «impronta» parcial de la realidad: «Mientras que un cuadro, incluso uno que haya alcanzado el nivel del parecido fotográfico, nunca es más que el comienzo de una interpretación, una fotografía nunca es menos que una emanación (olas de luz reflejadas por los objetos), un vestigio

material de su tema como ningún cuadro puede serlo».[5]

Asimismo, Sontag sostenía que, aunque las fotografías tuvieran la capacidad momentánea de emocionarnos, no permitían acumular una interpretación. Si una fotografía resulta eficaz en cuanto a informarnos o activarnos políticamente, en su opinión es sólo porque la imagen es recibida en el contexto de una conciencia política relevante. Para ella, las fotografías plasman las verdades en un momento disociado; «aparecen fugazmente ante nuestra vista» en sentido benjaminiano, suministrando así unas meras improntas de realidad fragmentadas o disociadas. A resultas de lo cual son siempre atómicas, puntuales y discretas. De lo que las fotografías carecen es de coherencia narrativa, y sólo ésta, en su opinión, es lo que colma las necesidades de la comprensión (curioso e inesperado giro en un planteamiento fundamentalmente kantiano).[6] Sin embargo, si bien la coherencia narrativa podría ser un patrón para algunos tipos de interpretación, sin duda no lo es para todos ellos. En efecto, si la noción de una «interpretación visual» no quiere volverse oximorónica, parece importante reconocer que, al enmarcar la realidad, la fotografía ya ha determinado lo que va a contar dentro del marco, un acto de delimitación que es interpretativo con toda seguridad, como lo son, potencialmente, los distintos efectos del ángulo, el enfoque, la luz, etcétera.

En mi opinión, la interpretación no se debe concebir restrictivamente en términos de un acto subjetivo. Antes bien, ésta tiene lugar en virtud de los condicionamientos estructuradores de género y forma sobre la comunicabilidad del afecto, y, así, a veces tiene lugar en contra de la propia voluntad, o si se quiere a pesar de uno mismo. Por consiguiente, no es sólo que quien hace la fotografía y/o quien la mira interpreten de manera activa y deliberada, sino que la fotografía misma se convierte en una escena estructuradora de interpretación, una escena que puede perturbar tanto al que hace la foto como al que la mira. No

sería del todo justo invertir la formulación por completo y decir que la fotografía nos interpreta a nosotros (aunque algunas fotografías, especialmente las de la guerra, puedan hacerlo), ya que esta formulación mantiene intacta la metafísica del sujeto, al tiempo que invierte las posturas asignadas. Y, sin embargo, las fotografías actúan sobre nosotros. La cuestión concreta que preocupaba a Sontag, no obstante, tanto en *Sobre la fotografía* como en *Ante el dolor de los demás,* era saber si las fotografías aún tenían el poder —o si lo habían tenido alguna vez— de comunicar el sufrimiento de los demás, de manera que quienes las miraran pudieran verse inducidos a modificar su valoración política de la guerra. Para que las fotografías comuniquen de esta manera eficaz deben tener una función transitiva: deben actuar sobre los que las miran de tal manera que ejerzan un influjo directo en el tipo de juicios que éstos formularán después sobre el mundo. Sontag admite que las fotografías son transitivas. No solamente retratan o representan, sino que, además, transmiten afecto. De hecho, en época de guerra esta afectividad transitiva puede abrumar y apabullar a quienes las miran. Sin embargo, se muestra menos convencida de que una fotografía pueda motivar, a quien la mira, a cambiar su punto de vista o a emprender un nuevo tipo de acción.

A finales de la década de 1970, Sontag afirmó que la imagen fotográfica había perdido capacidad para enfurecer, para incitar. Así, en *Sobre la fotografía* sostenía que la representación visual del sufrimiento se había convertido para nosotros en un cliché y que, de tanto ser bombardeados por fotografías sensacionalistas, nuestra capacidad de respuesta ética había quedado disminuida. En su reconsideración de esta tesis veintiséis años después, en *Ante el dolor de los demás,* se muestra más ambivalente sobre el estatus de la fotografía, la cual, admite, puede y debe representar el sufrimiento humano, estableciendo a través del marco visual una proximidad que nos mantenga alerta ante el coste humano de la guerra, el hambre y la destrucción en

lugares que pueden estar alejados de nosotros tanto geográfica como culturalmente. Para que las fotografías puedan suscitar una respuesta moral, deben conservar no sólo la capacidad de impactar sino, también, la de apelar a nuestro sentido de la obligación moral. Aunque Sontag nunca pensó que el «impacto» fuera algo particularmente instructivo, lamenta el hecho de que la fotografía haya perdido dicha capacidad. En su opinión, el impacto como tal se había convertido en una especie de cliché, y la fotografía contemporánea tendía a estetizar el sufrimiento con objeto de satisfacer una demanda consumista, función ésta que la tornaba enemiga por igual de una capacidad de respuesta ética y de una interpretación política.

En este libro, Sontag aún le encuentra a la fotografía el defecto de no ser escritura y de, al carecer de continuidad narrativa, estar fatalmente asociada a lo momentáneo. Las fotografías, observa, no pueden producir en nosotros un *pathos* ético, y si lo consiguen es sólo momentáneamente: vemos algo atroz, pero pasamos rápidamente a otra cosa. En cambio, el *pathos* transmitido por las formas narrativas «no se desgasta». «Las narrativas pueden hacernos entender. Las fotografías hacen otra cosa distinta: nos persiguen insistentemente.»[7] ¿Lleva razón en lo que dice? ¿Está en lo cierto al sugerir que las narrativas no nos persiguen insistentemente y que las fotografías no consiguen hacernos comprender? En la medida en que las fotografías transmiten afecto, parecen invocar un tipo de capacidad de respuesta que amenaza al único modelo de comprensión en el que Sontag confía. En efecto, a pesar de la terrible fuerza de la fotografía del napalm ardiendo en la piel de unos niños que huyen despavoridos durante la guerra de Vietnam (una imagen cuya fuerza Sontag reconoce), sostiene que «una narrativa parece más susceptible de ser eficaz que una imagen» en cuanto a ayudarnos a movilizarnos efectivamente contra una guerra.[8]

No deja de ser interesante que, aunque las narrativas

puedan movilizarnos, las fotografías sean necesarias como pruebas testimoniales contra los crímenes de guerra. De hecho, Sontag sostiene que la noción contemporánea de atrocidad exige pruebas fotográficas: si no hay pruebas fotográficas, no hay atrocidad. Pero si tal es el caso, entonces la fotografía está incorporada a la noción de atrocidad, y la prueba fotográfica establece la verdad de la afirmación de atrocidad en el sentido de que la prueba fotográfica se ha vuelto prácticamente obligatoria para demostrar el hecho de la atrocidad, lo que significa, a su vez, que, en este caso, la fotografía está incorporada a la argumentación a favor de la verdad o que no puede haber verdad sin fotografía. Sontag respondería, sin duda, diciendo que juzgar acerca de si se ha producido o no una atrocidad es una especie de interpretación, verbal o narrativa, que busca recurso en la fotografía para prestar base a su afirmación. Pero esto es una respuesta problemática al menos por dos motivos: en primer lugar, la fotografía construye la prueba y, de este modo, la afirmación; en segundo lugar, la postura de Sontag no entiende bien la manera cómo elaboran sus «argumentos» esos medios de comunicación no verbales o no lingüísticos. Hasta la más transparente de las imágenes documentales tiene un enmarque, y ello con un fin, y lleva este fin dentro de su enmarque y lo lleva a cabo a través de dicho enmarque. Si suponemos que este fin es interpretativo, entonces parecería que la fotografía aún interpreta la realidad que registra, y esta función dual se mantiene incluso cuando es ofrecida como «prueba» de otra interpretación presentada en forma escrita o verbal. Después de todo, más que referirse meramente a actos de atrocidad, la fotografía construye y confirma estos actos para quienes están dispuestos a nombrarlos como tales.

Para Sontag, existe una especie de persistente escisión entre estar afectados y ser capaces de pensar y comprender, una escisión representada en los efectos diferentes de la fotografía y la prosa. Así, escribe que «el sentimiento es más susceptible de cristalizarse alrededor de una fotografía que de

un eslogan verbal», y a buen seguro el sentimiento puede cristalizarse sin afectar nuestra capacidad de comprender los acontecimientos o de emprender un tipo de acción como respuesta a éstos.[9] Pero, en opinión de Sontag, cuando el sentimiento se cristaliza, vaticina el pensamiento. Más aún, el sentimiento se cristaliza no alrededor del acontecimiento fotografiado sino de la imagen fotográfica. De hecho, su preocupación es que la fotografía sustituya al acontecimiento hasta el punto de estructurar la memoria más eficazmente que la comprensión o la narrativa.[10] El problema no es tanto la «pérdida de realidad» que esto entraña (la fotografía aún registra lo real, si bien de manera oblicua), como el triunfo de un sentimiento fijo sobre aptitudes más claramente cognitivas.

Sin embargo, para los fines de nuestra argumentación basta con considerar que la imagen visual, producida según prescripción por el «periodismo incorporado» (el que se atiene a las exigencias del Estado y del Departamento de Defensa), construye una interpretación. Podemos incluso decir que lo que Sontag denomina «la conciencia política», que mueve al fotógrafo a ceder respecto a una fotografía complaciente, está en cierta medida estructurada por la fotografía, incluso incorporada al marco. No tenemos necesidad de que se nos ofrezca un pie de foto o una narrativa cualquiera para entender que un trasfondo político está siendo explícitamente formulado y renovado mediante y por el marco, que el marco funciona no sólo como frontera de la imagen sino también como estructurador de la imagen. Si la imagen estructura a su vez la manera como registramos la realidad, entonces está estrechamente relacionada con el escenario interpretativo en el que operamos. La cuestión para la fotografía bélica no es sólo, así, lo que muestra, sino también cómo muestra lo que muestra. El «cómo» no sólo organiza la imagen sino que, además, trabaja para organizar nuestra percepción y nuestro pensamiento igualmente. Si el poder estatal intenta regular una perspectiva que los reporteros gráficos y de televisión van

luego a confirmar, entonces la acción de la perspectiva en y como marco forma parte de la interpretación de la guerra prescrita por el Estado. La fotografía no es meramente una imagen visual en espera de interpretación; ella misma está interpretando de manera activa, a veces incluso de manera coercitiva.

Como interpretación visual, la fotografía sólo puede conducirse dentro de cierto tipo de líneas, y de cierto tipo de marcos, a no ser, por supuesto, que el encuadre prescrito se vuelva parte del relato o que exista alguna manera de fotografiar el marco como tal. En ese punto, la fotografía que cede su marco a la interpretación abre con ello al escrutinio crítico las restricciones en cuanto a interpretar la realidad. Expone y tematiza el mecanismo de restricción y constituye un acto de ver desobediente. No se trata de invocar la hiperreflexividad, sino de considerar qué formas de poder social y estatal se hallan «incorporadas» al marco, incluidos los regímenes reguladores estatales y militares. Raras veces esta operación de «enmarque» preceptivo y dramatúrgico se convierte en parte de lo que se ve, y mucho menos de lo que se cuenta. Pero cuando sucede así, nos vemos inclinados a interpretar la interpretación que nos ha sido impuesta, desarrollando nuestro análisis hasta convertirlo en una crítica social del poder regulador y censor.

Si Sontag llevara razón al decir que la fotografía ya no tiene el poder de excitar y enfurecernos de manera que podamos cambiar nuestras opiniones y conductas políticas, entonces la reacción de Donald Rumsfeld a las fotografías que muestran la práctica de la tortura en la cárcel de Abu Ghraib no habría tenido sentido. Cuando, por ejemplo, Rumsfeld sostuvo que publicar aquellas fotografías de tortura, humillación y violación les permitiría a ellos «definirse como americanos», estaba atribuyendo a la fotografía un enorme poder para construir la identidad nacional como tal.[11] Las fotografías no sólo mostrarían algo atroz, sino que convertirían nuestra capacidad de cometer atrocidades en un

concepto definidor de la identidad estadounidense.

La reciente fotografía bélica se aleja de manera significativa de las convenciones del fotoperiodismo bélico vigentes hace treinta o cuarenta años, cuando el fotógrafo o el cámara intentaban introducirse en la acción mediante ángulos y modos de acceso que trataban de poner al descubierto la guerra como ningún gobierno la había planeado. Actualmente, el Estado trabaja en el ámbito de la percepción y, más en general, de la representabilidad con objeto de controlar el afecto, en anticipación de la manera como éste no sólo es estructurado por la interpretación, sino también como estructura a su vez la interpretación. Lo que está en juego es la regulación de las imágenes que pudieran galvanizar a la oposición política a una guerra. Aquí me estoy refiriendo más a la «representabilidad» que a la «representación», pues este campo está estructurado por el permiso estatal (o, más bien, el Estado busca establecer su control sobre él, aunque siempre obtenga un éxito sólo parcial). En consecuencia, no podemos comprender el ámbito de la representabilidad examinando simplemente su contenido explícito, puesto que está constituido fundamentalmente por lo que se deja fuera, por lo que se mantiene fuera del marco dentro del cual aparecen las representaciones. Podemos, entonces, considerar el marco como algo activo, algo que, a la vez, descarta y presenta, o que hace ambas cosas a la vez, en silencio, sin ningún signo visible de operar. Lo que trasparece en tales condiciones es alguien que, al mirar, asume encontrarse en una inmediata (e incontestable) relación visual con la realidad.

El funcionamiento del marco donde el poder estatal ejerce su dramaturgia coercitiva normalmente no es representable, y cuando lo es corre el riesgo de volverse insurreccional y, por ende, sometido al castigo y al control estatal. Antes de los acontecimientos y las acciones representados dentro del marco, existe una activa —aunque no marcada— delimitación del campo como tal, y, por lo tanto, de una serie de contenidos y perspectivas que nunca se muestran, que no está

permitido mostrar. Éstos constituyen el trasfondo no tematizado de lo que está representado y, por consiguiente, constituyen uno de sus rasgos organizadores ausentes. Sólo pueden abordarse tematizando la función delimitadora, dejando al descubierto con ello la dramaturgia coercitiva del Estado en colaboración con quienes suministran las noticias visuales de la guerra ateniéndose a las perspectivas permisibles. Este delimitar forma parte de una operación de poder que no aparece como una figura de opresión. Imaginar al Estado como a un dramaturgo, es decir, que representa su poder mediante una figura antropomórfica, sería una equivocación, pues es esencial a su continuado funcionamiento que no sea visto, o que no se organice (o figure) como la acción de un sujeto. Es más bien una operación de poder no figurable y, en cierta medida, no intencional lo que opera para delimitar el ámbito de la representabilidad. Sin embargo, dicha forma de poder es no figurable ya que la existencia de un sujeto intencional no significa que no pueda estar marcado o mostrado. Por el contrario, lo que se muestra cuando entra en el campo de visión es el aparato escenificador, los mapas que excluyen ciertas regiones, las directrices del ejército, el posicionamiento de las cámaras, los castigos que aguardan si se infringen los protocolos del reportaje.

Pero cuando vemos el encuadre del marco, ¿qué es lo que está pasando? Yo sugeriría que el problema aquí no es sólo algo interno a la vida de los medios de comunicación, sino que implica los efectos estructurantes que tienen ciertas normas más amplias, a menudo de un corte racializador y civilizatorio, en lo que provisionalmente se llama «realidad».

Antes de la publicación de las fotos de Abu Ghraib, yo había intentado relacionar tres términos distintos en mi esfuerzo por comprender la dimensión visual de la guerra en relación con la pregunta: qué vidas son dignas de duelo y qué

otras vidas no lo son. En el primer caso, hay normas, explícitas o tácitas, que dictaminan qué vidas humanas cuentan como humanas y como vivientes, y qué otras no. Estas normas están determinadas en cierto grado por la pregunta de cuándo y dónde la pérdida de una vida merece llorarse y, correlativamente, cuándo y dónde la pérdida de una vida no merece ser llorada y es irrepresentable. Esta formulación algo expeditiva no pretende excluir esas vidas que son, a la vez, lloradas y no lloradas, que están marcadas como perdidas pero que no son plenamente reconocibles como una pérdida, como, por ejemplo, las vidas de quienes viven con la guerra como trasfondo intangible pero persistente de la vida cotidiana.

Estas normas sociales y políticas de carácter amplio operan de muchas maneras, una de las cuales es la inclusión de marcos que rigen lo perceptible, que ejercen una función delimitadora, que enfocan una imagen a condición de que quede excluida cierta porción del campo visual. La imagen así representada significa su admisibilidad en el ámbito de la representabilidad, lo que, a su vez, significa la función delimitadora del marco, al tiempo que, o precisamente porque, no lo representa. En otras palabras, la imagen, que se supone que es portadora de la realidad, aparta, de hecho, la realidad de la percepción.

En el debate público sobre la Bahía de Guantánamo, con el acoso policial a los árabes en Estados Unidos (tanto a los araboamericanos como a los que tienen visados o tarjetas verdes) y la suspensión de las libertades civiles, ciertas normas han estado operativas en cuanto a establecer quién es humano, y, por lo tanto, sujeto de derechos humanos, y quién no. En este discurso sobre la humanización está implícita la cuestión de llorar o no la pérdida de una vida: ¿qué vida, si se pierde, sería objeto de duelo público y qué vida no dejaría huella alguna de dolor en el espacio público, o sólo una huella parcial, mutilada y enigmática? Si, como he sostenido, las normas se aplican mediante marcos visuales y narrativos,

y el enmarque presupone unas decisiones o prácticas que dejan sustanciales pérdidas fuera del marco, entonces tenemos que considerar que la plena inclusión y la plena exclusión no son las únicas opciones. De hecho, existen muertes que están parcialmente eclipsadas y parcialmente marcadas, inestabilidad ésta que puede activar perfectamente el marco, tornándolo de por sí inestable. Así, no se trataría tanto de dilucidar qué está «dentro» o «fuera» del marco como qué oscila entre estas dos localizaciones y qué, en caso de ser descartado, se torna encriptado en el propio marco.

Las normas y los marcos constituyen las dos primeras bisagras de mi análisis; la tercera sería el sufrimiento propiamente dicho. Nos equivocaríamos si consideráramos el sufrimiento algo exclusiva o paradigmáticamente humano. Los humanos sufren, precisamente, como animales humanos. Y, en el contexto de la guerra, se podría, y sin duda se debería, sacar a relucir la destrucción de animales, de hábitats y de otras condiciones de la vida sintiente, citando, por ejemplo, los efectos tóxicos de las municiones de la guerra sobre los entornos y ecosistemas naturales y la condición de muchos seres que pueden sobrevivir pero que se hallan saturados de veneno. No obstante, no se trataría de catalogar las formas de vida dañadas por la guerra, sino de reconcebir la propia vida como una serie de interdependencias en su mayor parte no deseadas, incluso de relaciones sistémicas, lo que implica que la «ontología» de lo humano no es separable de la «ontología» de lo animal. No se trata sólo de dos categorías que se solapan, sino de una co-constitución que implica la necesidad de una reconceptualización de la ontología de la vida como tal.[12]

¿Cómo objetar el sufrimiento humano sin perpetuar una forma de antropocentrismo que ha sido general y fácilmente utilizada para fines destructivos? ¿Tengo que dejar claro en qué considero que consiste lo humano? Propongo que consideremos cómo funciona «lo humano» como norma diferencial. Pensemos en lo humano como un valor y una

morfología que pueden ser asignados y retirados, agrandados, personificados, degradados y negados, elevados y afirmados. La norma sigue produciendo la casi imposible paradoja de un humano que no es humano, o de un humano que borra lo humano tal y como se conoce por lo demás. Siempre que está lo humano, está lo inhumano; cuando ahora proclamamos como humanos a cierto grupo de seres que anteriormente no habían sido considerados humanos, estamos admitiendo que la afirmación de «humanidad» es una prerrogativa cambiante. Algunos humanos dan por supuesta su humanidad, mientras que otros luchan por poder acceder a ella. El término «humano» se da constantemente por duplicado, lo que pone al descubierto la idealidad y el carácter coercitivo de la norma: unos humanos se cualifican como humanos y otros no se cualifican como tales. Cuando empleo el término en la segunda de estas oraciones, no hago más que afirmar una vida discursiva para un humano que no encarna la norma que determina qué y quién contará como vida humana. Cuando Donna Haraway pregunta si alguna vez nos volveremos humanos, está planteando, a la vez, un «nosotros» fuera de la norma de lo humano y si lo humano será alguna vez algo que podamos lograr plenamente.[13] Yo sugeriría que esta norma no es algo que debamos tratar de encarnar, sino un diferencial de poder que debemos aprender a leer, a evaluar cultural y políticamente y a impugnar en sus operaciones diferenciales. Y, sin embargo, también necesitamos el término, con objeto de afirmarlo precisamente donde no puede ser afirmado, y hacer esto en nombre de impugnar el diferencial del poder mediante el cual opera, como una manera de contrarrestar las fuerzas de la neutralización o la obliteración que nos impide conocer y reaccionar al sufrimiento causado, a veces en nuestro nombre.

Si, tal y como sostiene el filósofo Emmanuel Levinas, es la cara del otro lo que exige de nosotros una respuesta ética, entonces parecería que las normas que asignan quién es y quién no es humano llegan de forma visual. Estas normas

funcionan para mostrar una cara y para borrar dicha cara.[*] Según esto, nuestra capacidad para reaccionar con indignación, impugnación y crítica dependerá en parte de cómo se comunique la norma diferencial de lo humano mediante marcos visuales y discursivos. Habrá maneras de enmarcar que pongan a la vista lo humano en su fragilidad y precariedad, que nos permitan defender el valor y la dignidad de la vida humana, reaccionar con indignación cuando unas vidas estén siendo degradadas o evisceradas sin consideración alguna a su valor como vidas. Y luego habrá otros marcos que forcluyan una capacidad de respuesta, en cuyo caso esta actividad de forclusión es realizada por el propio marco de manera efectiva y repetida: su propia acción negativa, por así decirlo, respecto a lo que no será representado de manera explícita. Pues la existencia de marcos alternativos que permitieran otro tipo de contenido tal vez comunicaría un sufrimiento conducente a una alteración de nuestra valoración política de las guerras en curso. Para que las fotografías comuniquen de esta manera, deben tener una función transitiva, merced a la cual nos volvamos capaces de una respuesta ética.

¿De qué manera las normas que rigen qué vidas serán consideradas humanas entran en los marcos mediante los cuales se desarrolla el discurso y la representación visual, y cómo éstas delimitan u orquestan a su vez nuestra capacidad de respuesta ética al sufrimiento? No estoy sugiriendo que estas normas determinen nuestras respuestas, de manera que éstas se reduzcan a efectos conductistas de una cultura visual monstruosamente poderosa. Sólo estoy sugiriendo que la manera cómo estas normas entran en los marcos y en los circuitos de comunicabilidad más amplios son vigorosamente contestables precisamente por estar en juego la regulación efectiva del afecto, la indignación y la respuesta ética.

Permítaseme sugerir que las fotografías de Abu Ghraib ni embotan nuestros sentidos ni determinan una respuesta concreta. Lo cual tiene que ver con el hecho de que no

ocupan un tiempo único ni un espacio concreto. Son mostradas una y otra vez, transpuestas de contexto en contexto, y esta historia de su sucesivo enmarque condiciona, sin determinarlos, los tipos de interpretación pública de la tortura que tenemos. En concreto, las normas que rigen lo «humano» son transmitidas y abrogadas mediante la comunicación de estas fotos; las normas no son tematizadas como tales, sino que negocian el encuentro entre el observador del primer mundo que, al mirar las fotos, busca comprender «qué ocurrió allí» y esta «huella» visual de lo humano en una condición de tortura. Esta huella no nos dice qué es humano, pero nos suministra la prueba de que ha tenido lugar una ruptura de la norma que rige el tema de los derechos y de que algo llamado «humanidad» está aquí en juego. La fotografía no puede restituirle la integridad al cuerpo que registra. Con toda seguridad, la huella visual no es lo mismo que la plena restitución de la humanidad a la víctima, por deseable que esto sea, obviamente. La fotografía, mostrada y puesta en circulación, se convierte en la condición pública que nos hace sentir indignación y construir visiones políticas para incorporar y articular esa indignación.

Las últimas publicaciones de Susan Sontag me han parecido una buena compañía a la hora de considerar lo que son las fotos de la tortura y qué hacen. Me refiero, sobre todo, a su *Ante el dolor de los demás* y «Ante la tortura de los demás», artículo éste difundido por Internet y publicado por el *New York Times* después de darse a conocer las fotos de Abu Ghraib.[14] Estas fotos mostraban brutalidad, humillación, violación y asesinato, y, en este sentido, eran una muestra claramente representacional de crímenes de guerra. Han funcionado de muchas maneras, inclusive como pruebas testimoniales contra quienes aparecen en ellas practicando actos de tortura y humillación. También se han vuelto icónicas por la manera como el gobierno estadounidense, en alianza con Gran Bretaña, despreció la Convención de Ginebra, en particular los protocolos que rigen

el trato justo a los prisioneros de guerra. Enseguida, en los meses de abril y mayo de 2004, resultó evidente que había un patrón común subyacente a todas las fotografías y que, tal y como había sostenido la Cruz Roja durante muchos meses antes de que estallara el escándalo, había malos tratos sistemáticos a los prisioneros en Irak, paralelos a sistemáticos malos tratos a los de Guantánamo.[15] Posteriormente se descubrió que los protocolos ideados para Guantánamo habían sido dictados por el personal en Abu Ghraib y que ambas series de protocolos eran indiferentes a los acuerdos de Ginebra. La cuestión de si los altos cargos del gobierno llamaban a lo que se describe en las fotos «malos tratos» o «tortura» sugiere que ya está funcionando la relación con la normativa internacional; los malos tratos se pueden abordar con procedimientos disciplinarios dentro de lo militar, mientras que la tortura es un crimen de guerra, y, como tal, competencia de los tribunales internacionales. No dijeron que las fotografías no fueran reales, que no mostraban algo que ocurrió realmente. Pero establecer la referencialidad de las fotografías no era suficiente. Éstas no sólo son mostradas, sino también nombradas; la manera de mostrarlas, de enmarcarlas, y las palabras empleadas para describir lo que es mostrado, actúan, a su vez, para producir una matriz interpretativa de lo que se ve.

Pero, antes de considerar brevemente las condiciones en las que fueron publicadas y la forma en las que fueron hechas públicas, consideremos la manera cómo funciona el marco para establecer una relación entre el fotógrafo, la cámara y la escena. Las fotos describen o representan una escena, la imagen visual conservada dentro del marco fotográfico. Pero el marco pertenece también a una cámara que está situada espacialmente en el campo de visión, por lo que no aparece dentro de la imagen aunque siga funcionando como precondición tecnológica de toda imagen, y está indicado indirectamente por la cámara. Aunque la cámara está fuera del marco, se halla claramente «en» la escena como su

exterior constitutivo. Cuando fotografiar estos actos de tortura se convierte en un tema de debate público, la escena de la fotografía se amplía. La escena se vuelve no sólo la localización espacial y el escenario social en la cárcel como tal, sino la esfera social entera en la que la foto es mostrada, vista, censurada, publicitada, comentada y debatida. Así, podríamos decir que la escena de la fotografía ha cambiado con el tiempo.

Destaquemos un par de cosas más sobre una escena más amplia, una escena en la que la prueba visual y la interpretación discursiva se enfrentan y eliminan entre sí. Hubo «noticia» porque hubo fotos; éstas, reivindicando un estatus representacional, viajaron más allá del lugar original donde fueron tomadas, el lugar mostrado en ellas. Por una parte, son referenciales; por la otra, cambian su significado según el contexto en el que son mostradas y según el fin invocado. Las fotos fueron publicadas en Internet y en los periódicos, pero en ambos medios se efectuaron varias selecciones: unas fotos se enseñaron y otras no; unas eran grandes y otras pequeñas. Durante mucho tiempo, *Newsweek,* propietaria de numerosas fotos, se negó a publicarlas alegando que ello no sería «útil». ¿Útil para qué fin? Claramente, quería decir «útil para el esfuerzo bélico», pero no «útil para unos individuos que necesitan tener libre acceso a la información sobre la guerra en curso con objeto de establecer líneas de responsabilidad y formarse puntos de vista políticos sobre ella». Al restringir los gobiernos y los medios de comunicación lo que podemos ver, ¿no están restringiendo también los tipos de pruebas que puede tener a su disposición el público para poder emitir juicios sobre la conveniencia y el curso de la guerra? Si, como sostiene Sontag, la noción contemporánea de atrocidad exige pruebas fotográficas, entonces la única manera de establecer que la tortura ha tenido lugar es presentando dichas pruebas, en cuyo caso las pruebas constituyen el fenómeno. Y, sin embargo, en el marco de los procedimientos jurídicos

potenciales o reales, la fotografía ya está enmarcada dentro del discurso de la ley y de la verdad.

En Estados Unidos, el gran interés despertado por las fotos no tuvo al parecer un efecto parecido en el plano de la reacción política. La fotografía de Lynndie England esgrimiendo el látigo junto a la cabeza de un hombre ocupó la primera plana del *New York Times.* Sin embargo, otros periódicos la relegaron a las páginas interiores, según buscaran una presentación más o menos incendiaria. En el plano del mundo militar, las fotos están consideradas pruebas dentro de un marco contencioso, potencial o real, y ya están enmarcadas dentro del discurso del derecho y de la verdad. La fotografía presupone la existencia de un fotógrafo, una persona que nunca aparece en el encuadre. La cuestión de la culpa se ha limitado a la cuestión jurídica de quién cometió los actos, o de quién es responsable, en última instancia, de quienes los cometieron. Y los procesos se han limitado a los casos que se ha dado más publicidad.

Se necesitó bastante tiempo para que se formulara la pregunta sobre quién había hecho realmente las fotos y qué podría inferirse de su ocluida relación espacial con las imágenes como tales.[16] ¿Se hicieron para poner al descubierto los malos tratos o para recrearse en el espíritu del triunfalismo estadounidense? ¿Era —hacer las fotos— una manera de participar en el acontecimiento y, en tal caso, de qué manera? Parecería que las fotos fueron hechas como piezas de archivo, produciendo, en formulación de *The Guardian,* una pornografía del acontecimiento;[17] pero, en cierto punto, alguien, o tal vez varias personas, conscientes ahora de una potencial investigación, se dieron cuenta de que había algo turbio en lo que se mostraba allí. Puede ser que los fotógrafos fueran ambivalentes en el momento de hacer las fotos o que se volvieran ambivalentes de manera retrospectiva; quizá se regodearan con aquella escena sádica, de tal manera que se estaba invitando a buscar una explicación psicológica. Aunque personalmente yo no

disputaría la importancia de la psicología en cuanto a comprender dicha conducta, no creo que sea útil reducir la tortura exclusivamente a unos actos patológicos individuales. Como en estas fotografías estamos claramente enfrentados a una escena de grupo, necesitamos algo más, como, por ejemplo, una psicología de la conducta grupal o, mejor aún, una explicación de cómo las normas de la guerra neutralizaron en este caso unas relaciones moralmente importantes con la violencia y el daño. Y, como estamos también en una situación política concreta, cualquier esfuerzo por reducir los actos a meras psicologías individuales nos devolvería a viejos problemas sobre la noción del individuo o de la persona concebidos como matriz causal para la comprensión de los acontecimientos. El estudio de la dinámica estructural y espacial de la fotografía ofrece un punto de partida alternativo para comprender cómo las normas de la guerra están operando en estos acontecimientos, e incluso cómo los individuos son adoptados por estas normas y, a su vez, las adoptan.

El fotógrafo está grabando una imagen visual de la escena, abordándola con un enmarque ante el cual los implicados en la tortura, y en su triunfal prosecución, también se colocan y posan. La relación entre el fotógrafo y los fotografiados tiene lugar en virtud del marco. El marco permite, orquesta y media dicha relación. Y aunque los fotógrafos de Abu Ghraib no tenían autorización del Departamento de Defensa para hacer las fotos que hicieron, tal vez su perspectiva pueda también considerarse con razón una forma de periodismo incorporado. Después de todo, su perspectiva del denominado enemigo no era idiosincrásica, sino compartida, y en tal medida, al parecer, que casi no cabía pensar que pudiera haber algo malo en aquello. ¿Podemos decir que estos fotógrafos no sólo reiteran y confirman cierta práctica consistente en destruir la práctica y las normas culturales islámicas, sino que también se conforman a —y articulan— las normas sociales de la guerra ampliamente compartidas?

Así pues, ¿cuáles son las normas según las cuales los soldados y el personal de seguridad, activamente reclutado de compañías privadas contratadas para supervisar las cárceles en Estados Unidos, actuaron como actuaron? Y ¿cuáles son las normas que rigen el activo enmarque de la cámara, normas que forman la base del texto cultural y político que aquí se pone en cuestión? Si la fotografía no sólo retrata, sino que también construye sobre y aumenta el acontecimiento —si puede decirse que la fotografía reitera y continúa el acontecimiento—, entonces no difiere el acontecimiento estrictamente hablando, sino que se torna crucial para su producción, su legibilidad, su ilegibilidad y su estatus mismo como realidad. Tal vez la cámara esté prometiendo una crueldad festiva: «¡Anda! ¡La cámara está aquí! ¡Empecemos la tortura para que la fotografía pueda captar y conmemorar nuestro acto!». En tal caso, la fotografía ya está actuando al instigar, enmarcar y orquestar el acto, a la vez que capta el momento de su consumación.

La tarea, en cierto modo, es comprender el funcionamiento de una norma que circunscribe una realidad que funciona mediante la acción del marco como tal; aún tenemos que comprender este marco, estos marcos, así como de dónde vienen y qué tipo de acción realizan. Dado que hay más de un solo fotógrafo, y que no podemos discernir claramente su motivación a partir de las fotos que están disponibles, nos queda leer la escena de otra manera. Podemos decir con cierta confianza que el fotógrafo está captando o grabando el acontecimiento, pero esto sólo suscita la cuestión del público implicado. Puede ser que esté grabando el acontecimiento con el fin de reproducir las imágenes para quienes están perpetrando la tortura, para que éstos puedan disfrutar del reflejo de sus acciones en la cámara digital y difundir rápidamente su particular logro. Las fotos pueden también ser entendidas como pruebas, como la prueba de que se está administrando el justo castigo. Como acción, hacer una foto no es ni siempre anterior al

acontecimiento ni siempre posterior. La fotografía es una especie de promesa de que el acontecimiento va a continuar, por no decir que es esa misma continuación, que produce un equívoco al nivel de la temporalidad del acontecimiento. ¿Ocurrieron entonces estas acciones? ¿Siguen ocurriendo? ¿Sigue la fotografía al acontecimiento para internarse en el futuro?

Parecería que fotografiar la escena es una manera de contribuir a ella, de dotarla de un reflejo visual y de documentación, de darle, en cierto sentido, el estatus de historia. ¿Contribuye la fotografía, o el fotógrafo, a la escena? ¿Actúa sobre la escena? ¿Interviene en la escena? La fotografía guarda relación con la intervención, pero fotografiar no es lo mismo que intervenir. Hay fotos de cuerpos atados unos a otros, de individuos muertos o de felaciones forzadas, de degradación deshumanizadora, que fueron tomadas sin obstrucción alguna. El campo de visión está limpio. No se ve a nadie abalanzándose sobre la cámara para interceptar la visión. Nadie está estorbando al fotógrafo ni lo mete en la cárcel por participar en un delito. Esto es tortura a la vista de todos, delante de la cámara, incluso para la cámara. Es acción centrada, con unos torturadores que se vuelven regularmente hacia la cámara para asegurarse de que sus rostros van a aparecer, mientras que los torturados tienen la cara generalmente tapada. Pero la cámara está sin amordazar, suelta, ocupando y referenciando así la zona de seguridad que rodea y apoya a los perseguidores en la escena. No sabemos cuánta tortura fue conscientemente realizada para la cámara, como una manera de mostrar lo que puede hacer Estados Unidos, como señal de su triunfalismo militar, demostrando la capacidad de este país para consumar una completa degradación del enemigo putativo, en un esfuerzo por ganar el choque de civilizaciones y someter a los ostensibles bárbaros a nuestra misión civilizadora, la cual, como podemos ver, se ha despojado tan bellamente de su propio barbarismo. Pero, en la medida en que la fotografía

comunica potencialmente la escena a los periódicos y demás fuentes informativas, la tortura es, en cierto sentido, *para* la cámara; está desde el principio destinada a ser comunicada. Su propia perspectiva está a la vista de todos, y el —o la— *cameraman* está referenciado por las sonrisas que los torturadores le ofrecen, como diciendo: «Gracias por hacerme una foto, gracias por inmortalizar mi triunfo». Y luego está la cuestión de si las fotografías fueron mostradas a quienes podrían seguir siendo torturados, a modo de advertencia y amenaza. Está claro que fueron utilizadas para chantajear a los retratados con la amenaza de que sus familias verían su humillación y vergüenza, especialmente la vergüenza sexual.

La fotografía retrata; tiene una función representacional y referencial. Pero aquí se plantean al menos dos preguntas. La primera tiene que ver con qué es lo que hace la función referencial, además de referir simplemente: ¿qué otras funciones tiene? ¿Qué otros efectos produce? La segunda, que trataré más adelante, tiene que ver con el alcance de lo que es representado. Si la foto representa la realidad, ¿qué realidad es la que se representa? Y ¿cómo circunscribe el marco lo que se llamará realidad en este caso?

Si hemos de identificar los crímenes de guerra en el marco de la manera de hacer la guerra, entonces el «negocio de la guerra» es ostensiblemente distinto al crimen de guerra (no podemos, dentro de dicho marco, hablar de «crimen de guerra»). Pero ¿y si los crímenes de guerra significan una puesta en ejecución de las normas mismas que sirven para legitimar la guerra? Las fotografias de Abu Ghraib son, sin duda, referenciales, pero ¿podemos decir de qué manera no sólo registran las normas de la guerra sino también consiguen constituir el emblema visual de la guerra de Irak? Cuando el negocio de la guerra está sometido a la omnipresencia de cámaras dispersas, el tiempo y el espacio pueden ser referidos y grabados fortuitamente y las perspectivas futuras y externas acaban adhiriéndose a la escena. Pero la eficacia de la cámara funciona a lo largo de una trayectoria temporal distinta a la

cronología que marca. El archivo visual circula. La función «fecha» de la cámara puede especificar exactamente cuándo se produjo el acontecimiento, pero la circulabilidad indefinida de la imagen permite al acontecimiento seguir sucediendo, por no decir incluso que, gracias a estas imágenes, el acontecimiento no ha cesado nunca de ocurrir.

Resultaba difícil entender la proliferación de las imágenes, pero ésta parecía coincidir con una proliferación de actos, con un frenesí fotográfico. No sólo hay cierto placer implicado en las escenas de tortura, algo que debemos considerar detenidamente, sino también un placer, o quizás una compulsión, en el acto de hacer las fotos. ¿Por qué, si no, hay tantas? Joanna Bourke, historiadora de la Universidad de Birkbeck, que publicó un libro sobre la historia de la violación, escribió el 7 de mayo de 2003 un artículo en *The Guardian* titulado «Torture as Pornography»,[18] donde utilizaba la palabra «pornografía» como categoría explicativa para dar cuenta del papel de la cámara como actriz en la escena. De manera harto perspicaz, escribe que se nota cierta exultación en el fotógrafo, aunque, como no hay imágenes de éste, Bourke saca sus conclusiones de una detenida consideración de las fotografías, su número y las circunstancias en las que fueron hechas:

> La gente que hace fotografías exulta ante los genitales de sus víctimas. No hay confusión moral aquí: los fotógrafos no parecen conscientes de estar grabando un crimen de guerra. No hay sugerencia de que estén documentando algo de dudosa moralidad. Para la persona que está detrás de la cámara, la estética de la pornografía la protege de cualquier culpa.[19]

En fin, puede que yo sea un poco rara, pero, desde mi punto de vista, a pesar de lo que argumenta Bourke, el problema de las fotos *no* es que una persona esté exultante ante los genitales de otra persona. Supongamos que todos hacemos eso a veces y que no hay nada particularmente objetable en tal exultación, y puede incluso que sea

precisamente eso lo que hay que hacer para pasarlo bien. Lo que es objetable, sin duda y sin embargo, es el empleo de la coacción y la explotación de actos sexuales a fin de avergonzar y rebajar a otro ser humano. La distinción es crucial, por supuesto, pues, para la primera objeción, la sexualidad del intercambio es un problema, mientras que la segunda objeción identifica el problema en la naturaleza coercitiva de unos actos sexuales. Este equívoco cobró especial gravedad cuando habló el presidente Bush al salir del Senado tras ver algunas de las fotografías. Preguntado por su reacción, contestó que era algo repugnante, sin dejar del todo claro si se estaba refiriendo a los actos homosexuales de sodomía y felación o a las condiciones y efectos físicamente coercitivos y psicológicamente rebajadores de la tortura.[20] En efecto, si eran los actos homosexuales lo que encontraba «repugnante», entonces se le había escapado claramente el problema de la tortura, dejando que su repulsión y moralismo sexual ocuparan el lugar de una objeción ética. Pero si era la tortura lo que le parecía repugnante, entonces ¿por qué utilizó ese adjetivo en vez de *equivocado* u *objetable* o *criminal*? La palabra «repugnante» guarda intacto el equívoco, dejando dos cuestiones problemáticamente entrelazadas: los actos homosexuales, por una parte, y la tortura física y sexual, por la otra.

De alguna manera, tachar estas fotografías de pornografía parece cometer un error categorial semejante. Las conjeturas de Bourke sobre la psicología del fotógrafo son interesantes, y existe aquí, sin duda, cierta mezcla de crueldad y placer que necesitan ulterior reflexión.[21] Pero ¿qué hay que hacer para dirimir la cuestión? ¿No debemos preguntarnos por qué estamos preparados para creer que estas disposiciones afectivas son motivaciones operativas para poder abordar la cuestión de la fotografía y la tortura de manera crítica? ¿Cómo se nos aparecería la conciencia del fotógrafo, o de la fotógrafa, de que está grabando un crimen de guerra dentro de los términos de la fotografía? Una cosa es afirmar que algo

de lo grabado es violación y tortura y otra decir que los medios de representación son pornográficos. Mi temor es que el viejo deslizamiento involuntario de la pornografía a la violación reaparezca aquí sin estudiarlo. La opinión era que la pornografía motiva o incita a la violación, que está causalmente relacionada con la violación (quienes lo ven terminan haciéndolo) y que lo que ocurre al nivel del cuerpo en la violación ocurre al nivel de la representación en la pornografía.[22]

No parece que tenga mucho sentido decir que las fotografías, en la época en la que fueron tomadas, intervienen como instrumento de indagación moral, de denuncia política o de investigación jurídica. Los soldados y el personal de seguridad fotografiados están claramente a gusto ante la cámara, por no decir que incluso están actuando ante ella, y aunque he sugerido que podría haber un elemento de triunfalismo, la propia Bourke sostiene que las fotografías actúan como «recuerdos». Después afirma que los malos tratos se perpetran para la cámara, pero esta tesis —que yo comparto con algún que otro reparo— la lleva a una conclusión de la que disiento. Afirma que los malos tratos están realizados *por* la cámara, por lo cual, según ella, las imágenes son pornográficas, y que la visión del sufrimiento le produce placer al fotógrafo y, supongo, al consumidor de dichas imágenes. Lo que aparece en medio de este argumento sesudo es la presunción de que la pornografía está fundamentalmente definida por cierto placer visual producido por la visión del sufrimiento y la tortura de un humano o animal. Y, llegados a este punto, si el placer está en la visión, y se siente placer ante el sufrimiento retratado, entonces la tortura es el efecto de la cámara, y la cámara, o más bien su mirada pornográfica, es la causa de la escena del sufrimiento. Se puede decir incluso que la cámara se convierte en el torturador. Unas veces Bourke se refiere a los «perpetradores en estas fotografías», pero otras parece como si los perpetradores fueran la fotografía y el fotógrafo.[23] Ambas

cosas pueden ser verdaderas en cierto sentido. Pero el problema ético se agudiza cuando, al final de su provocador artículo, escribe que «estas imágenes pornográficas han dejado al desnudo la poca fuerza que le quedaba a la retórica humanitaria en torno a la guerra».[24] Supongo que quiere decir que las imágenes desmienten las justificaciones humanitarias para con la guerra. Esto puede ser cierto en algunos casos, pero la autora no dice exactamente por qué lo es. Parece como si el problema no fuera lo que retratan las imágenes —tortura, violación, humillación, asesinato—, sino la denominada pornografía de la imagen, donde la pornografía se define como el placer experimentado por la visión de la degradación humana y por la erotización de esa degradación.

Esta definición de la pornografía la vacía de la brutalidad específica de las escenas implicadas. Hay ejemplos de mujeres torturando a hombres, de hombres y mujeres violentando a mujeres iraquíes, a mujeres musulmanas, para realizar actos homosexuales o masturbatorios. El torturador sabe que esto producirá vergüenza en los torturados; la fotografía potencia la vergüenza, ofrece una reflexión del acto a quien se ve obligado a realizarlo; amenaza con difundir el acto para el conocimiento público y, por lo tanto, para la vergüenza pública. Por otra parte, vemos que los soldados estadounidenses explotan la prohibición musulmana del desnudo, la homosexualidad y la masturbación a fin de dar al traste con el tejido cultural que mantiene intacta la integridad de estas personas. Asimismo, tienen su propio sentimiento sobre la vergüenza y el miedo eróticos, mezclados con la agresión de manera muy particular. ¿Por qué, por ejemplo, tanto en la primera como en la segunda guerra del Golfo se lanzaron contra Irak misiles en los que los soldados americanos habían escrito «Os los metéis por el culo»? En este guión, el bombardeo, las mutilaciones y la muerte de iraquíes están figurados a través de la sodomía, un guión que se supone que inflige la vergüenza ostensible de la sodomía a

quienes son bombardeados. Pero ¿qué nos dice inadvertidamente sobre los bombardeadores, esos que «eyaculan» misiles? Después de todo, como se necesitan dos para cometer un acto de sodomía, se sugiere que los soldados ocupan su lugar en la escena fantaseada adoptando la posición activa y penetradora, una postura que no por estar encima los torna menos homosexuales. Pero el hecho de que el acto figure como asesinato sugiere que está plenamente integrado en un circuito agresivo que explota la vergüenza de la sexualidad, convirtiendo el placer en una forma sádica cruda. Asimismo, el que los carceleros estadounidenses sigan esta fantasía obligando a sus prisioneros a actos de sodomía sugiere que la homosexualidad está equiparada con la destrucción de la personeidad, toda vez que, en estos casos, resulta evidente que es la tortura la responsable de dicha destrucción. Paradójicamente, ésta puede ser una situación en la que el tabú islámico contra los actos homosexuales actúa en perfecto acuerdo con la homofobia existente en el ejército estadounidense. La escena de tortura que incluye actos homosexuales coaccionados y busca cercenar la personeidad mediante esa coacción, supone que tanto para el torturador como para el torturado la homosexualidad representa la destrucción del propio ser. Obligar a cometer actos homosexuales parecería, así, significar imponer violentamente esa destrucción. El problema, por supuesto, es que los soldados estadounidenses buscan externalizar esta verdad coaccionando a otros a realizar los actos; pero los testigos, los fotógrafos y cuantos orquestan la escena de tortura participan en esta especie de fiesta, exhibiendo ese mismo placer que tanto degradan, al tiempo que exigen ver esta escena que escenifican una y otra vez. Además, el torturador, aunque rebaja la sexualidad, sólo puede actuar implicándose en una versión de homosexualidad en la que actúa como quien está «arriba», quien sólo penetra, y quien coactivamente exige que la penetrabilidad se sitúe en el cuerpo del torturado. De hecho, la penetración coaccionada es un modo de «asignar»

permanentemente en otra parte esa penetrabilidad.

Obviamente, Bourke lleva razón al decir que se puede descubrir este tipo de placer en las fotos y en las escenas que retratan, pero cometeremos un error si insistimos en que la culpa la tiene la «pornografía» de la foto. Después de todo, parte de lo que debe explicarse es la excitación de la foto, la proliferación de la imaginería, la relación entre los actos fotografiados y los medios con los que tiene lugar esa muestra fotográfica. Parece existir frenesí y excitación, pero, sin duda, también una sexualización del acto de ver y de fotografiar que es de por sí distinta de, aunque actúen en tándem con, la sexualización de la escena representada. El problema aquí no es, empero, tanto la práctica de un ver erotizado como la indiferencia moral de la fotografía más su implicación en la continuación y reiteración de la escena cual icono visual. Pero no diremos que son la tecnología de la cámara, la digitalización o la mirada pornográfica las que tienen que cargar finalmente con la culpa de estas acciones. La tortura puede haber estado perfectamente incitada por la presencia de la cámara y continuado en anticipación de la cámara; pero eso no significa ni hace que la cámara o la «pornografía» sean su causa. Después de todo, la pornografía tiene muchas versiones no violentas y varios géneros más bien «aburridos» en muchos casos y cuyo peor delito parece que es no conseguir suministrar un argumento innovador.

Todo ello plantea una cuestión importante sobre la relación entre la cámara y la capacidad de respuesta ética. Queda claro que estas imágenes fueron pasadas, disfrutadas, consumidas y comunicadas sin ir acompañadas del menor sentido de la indignación moral. Las preguntas que más urge plantear son cómo se produjo esta particular banalización del mal y por qué las fotos no llegaron a producir alarma, o sólo demasiado tarde, o sólo para quienes estaban fuera de los escenarios de la guerra y del encarcelamiento. Se podría esperar que la fotografía nos alertara sobre el abominable sufrimiento humano de la escena; sin embargo, no tiene

ninguna función moral mágica de este tipo. De la misma manera, la fotografía no se puede identificar con el torturador, aun cuando funcione como una incitación a la brutalidad. Las fotos han funcionado de distintas maneras: como incitación a la brutalidad dentro de la propia cárcel, como amenaza de vergüenza para los prisioneros, como crónica de un crimen de guerra, como alegato a favor de la radical inaceptabilidad de la tortura y como trabajo de archivo y documentación difundido por Internet o mostrado en los museos de Estados Unidos, incluso en galerías y espacios públicos de la más variada índole.[25] Las fotos han viajado fuera de la escena original, han abandonado las manos del fotógrafo o se han vuelto en contra del fotógrafo (o fotógrafa); incluso le han podido frustrar el esperado placer. Han dado origen a una mirada diferente a la que suele pedir la repetición de la escena, y, así, es probable que necesitemos aceptar que la fotografía ni tortura ni redime, pero que puede ser instrumentalizada en direcciones radicalmente diferentes, según cómo esté enmarcada discursivamente y en qué medio de comunicación sea presentada o mostrada.

Una realidad que vemos en estas fotos es la presencia de unas normas que están siendo preteridas o infringidas. Así, las fotos funcionan en parte como una manera de registrar cierta ilegalidad. ¿Qué importancia tiene el hecho de que las normas que fueron usadas para implantar una política en Abu Ghraib fueran pensadas originalmente para Guantánamo? En Guantánamo, Estados Unidos afirmó no considerarse vinculado por las convenciones de Ginebra, y en Irak está claro que, aunque estaba legalmente vinculado por estas convenciones, desafió los parámetros estipulados por ellas en su trato a los prisioneros iraquíes. El ardid jurídico mediante el cual Estados Unidos alegó que los prisioneros de Camp Delta no tenían derecho a protección a tenor de las convenciones de Ginebra instituye la expectativa de que estos prisioneros son menos que humanos. Son considerados enemigos del Estado, pero no son conceptualizables en los

términos de las normas atañederas a la civilización y la raza por las que se constituye lo humano. En este sentido, su estatus como menos que humanos no sólo lo presupone la tortura, sino que también lo reinstituye. Y aquí, como nos advirtió Adorno, vemos cómo la violencia practicada en nombre de la civilización revela su propio carácter bárbaro al tiempo que «justifica» su propia violencia presuponiendo la subhumanidad (condición de bárbaro) del otro contra quien va dirigida esa violencia.[26]

Por supuesto, la crítica del marco se encuentra asediada por el problema de que quien presuntamente mira está «fuera» del marco, está «aquí», en un contexto «primermundista», y de que quienes aparecen retratados permanecen anónimos y desconocidos. De esta manera, la crítica que yo he venido haciendo está a este lado de la línea divisoria visual, ofreciendo una crítica primermundista del consumo visual primermundista, u ofreciendo una ética y política primermundistas que exigirían una respuesta indignada e informada de parte de aquellos cuyo gobierno perpetúa o permite semejante tortura. Y este problema lo agrava claramente el hecho de que la publicación en febrero y marzo de 2006 de la serie de fotos más extensa (más de mil) por la revista electrónica *Salon* se viera constreñida por la ley internacional a proteger la intimidad de las personas víctimas de los crímenes de guerra. Puede ser perfectamente que los materiales recibidos y publicados por *Salon* fueran los mismos que los que habían sido objeto de varias batallas jurídicas con el Departamento de Defensa, pero aun cuando falten algunas imágenes, su número es muy amplio. Los archivos, filtrados por el Mando de Investigación Criminal del ejército estadounidense, incluían 1.325 imágenes y 93 vídeos, aunque éstos obviamente no representan la suma total de la tortura. Como señaló en 2006 la periodista Joan Walsh, «esta serie de imágenes de Abu Ghraib es sólo una instantánea de las tácticas sistemáticas empleadas por Estados Unidos durante más de cuatro años de guerra global contra el terror».[27]

Salon investigó los «pies de foto» empleados por el ejército estadounidense para identificar las distintas escenas de tortura de Abu Ghraib, pies de foto que, al parecer, incluían errores ortográficos en los nombres y muchas imprecisiones en cuanto a la hora y el lugar, que tuvieron posteriormente que subsanarse. Como la «realidad» de los acontecimientos no estaba inmediatamente clara sobre la base de la imaginería solamente, hubo que averiguar la «línea temporal» para poder entender la evolución y el carácter sistemático de la tortura. La cuestión de reconstruir, o si se quiere de restituir, la «humanidad» de las víctimas resulta más difícil aún por el hecho de que las caras, aun cuando ya no estaban tapadas como parte del acto de tortura, tuvieron que ser deliberadamente ensombrecidas a fin de proteger la intimidad de las víctimas. Con lo cual, nos las habemos con las fotos de unas personas que, en su mayoría, no tienen rostro ni nombre. Pero ¿podemos decir, no obstante, que el rostro ensombrecido y el nombre ausente funcionan como huella visual —aun cuando sean una laguna dentro del campo visible— de la marca misma de humanidad? Es, en otras palabras, una marca no registrada mediante una norma sino por fragmentos que siguen la estela de una abrogación de lo normativamente humano. Dicho de otra manera todavía, los humanos torturados no se conforman fácilmente del todo a una identidad visual, corpórea o socialmente reconocible, sino que su oclusión y obliteración se convierten en el signo continuador de su sufrimiento y de su humanidad.[28]

No se trata de sustituir una serie de normas idealizadas para comprender lo «humano» por otras distintas, sino de captar estos casos en los que la norma destruye su instancia cuando la vida humana —una animalidad humana— excede y resiste a la norma de lo humano. Cuando hablamos de «humanidad» en semejante contexto nos estamos refiriendo a ese doble o huella de lo que es humano que deja confusa la norma de lo humano o, si se quiere también, que busca escapar de su violencia. Cuando lo «humano» trata de ordenar

sus instancias, surge cierta inconmensurabilidad entre la norma y la vida que trata de organizar. ¿Podemos nombrar ese vacío, o deberíamos ponerle nombre? ¿No es ésta la escena en la que es aprehendida una vida que aún no está ordenada por las normas del reconocimiento?

Los nombres de las víctimas no están incluidos en los pies de foto, pero los de los perpetradores sí. ¿Lamentamos esta falta de nombres? Conocerlos, es, y no es, cosa nuestra. Podríamos pensar que nuestras normas de humanización exigen el nombre y el rostro, pero puede ser también que el «rostro» trabaje sobre nosotros precisamente mediante, o como, su velo y que sea en y mediante este velo como está subsiguientemente ensombrecido. En este sentido, no es cosa nuestra conocer el rostro y el nombre, y afirmar este límite cognitivo es una manera de afirmar la humanidad que ha escapado al control visual de la fotografía. Poner al descubierto ulteriormente a la víctima sería reiterar el delito, por lo que la tarea parecería ser toda una documentación de los actos del torturador, así como una plena documentación de quienes pusieron al descubierto, difundieron y publicaron el escándalo; pero todo esto sin intensificar el «poner al descubierto» de la víctima, ya con medios discursivos, ya visuales.

Cuando se exhibieron las fotos en el Centro Internacional de Fotografía, en Nueva York, como parte de una exposición a cargo de Brian Wallis, no se dieron los nombres de los fotógrafos que las habían hecho; pero sí el de la primera organización de noticias que había aceptado publicarlas. Tiene importancia el que fuera la publicación de las fotos lo que las introdujo en el ámbito público como objetos de escrutinio. No se le dio mérito al fotógrafo —o fotógrafa— por esto; en realidad, el fotógrafo, aunque no aparezca fotografiado, constituye parte de la escena publicada, poniendo así de manifiesto su clara complicidad. En este sentido, la exhibición de las fotos con pie y comentario sobre la historia de su publicación y recepción se convierte en una

manera de poner al descubierto e impugnar el circuito cerrado del intercambio triunfalista y sádico que formó la escena original de la fotografía como tal. Esa escena se convierte ahora en el objeto, y nosotros, más que ser dirigidos por el marco, nos vemos dirigidos hacia él con una renovada capacidad crítica.

Aunque nos sentimos impresionados al ver estas fotografías, no es la impresión la que finalmente nos informa. En el último capítulo de *Ante el dolor de los demás,* Sontag intenta ir contra su crítica anterior de la fotografía. Con una exclamación emocional, casi exasperada, que parece tan distinta a su habitual racionalismo comedido, profiere: «¡Que estas imágenes atroces nos persigan insistentemente!».[29] Si antes había reducido el poder de la fotografía a la mera impronta en nosotros de sus efectos obsesivos (mientras que la narrativa tiene el poder de hacernos comprender), ahora parece que se debe sacar cierta comprensión de este insistente perseguir. Vemos la foto y no podemos apartarnos de la imagen que nos es transmitida de manera transitiva. La foto nos acerca a una comprensión de la fragilidad y la mortalidad de la vida humana, ese «estar en juego» de la muerte en el escenario de la política. Ya en *Sobre la fotografía* parecía perfectamente consciente de esto al escribir: «Las fotografías afirman la inocencia y la vulnerabilidad de unas vidas que se encaminan hacia su propia destrucción, y esta relación entre la fotografía y la muerte persigue insistentemente a todas las fotografías de personas».[30]

Tal vez Sontag se vio influida por Roland Barthes en este momento, pues fue él quien, en *La cámara lúcida,* sostuvo que la imagen fotográfica tiene una capacidad especial para modelar un rostro, una vida, en el tiempo del futuro anterior.[31] La fotografía transmite menos el momento presente que la perspectiva, el *pathos,* de un tiempo en el que «esto habrá sido». La fotografía opera como una crónica visual: «No dice necesariamente *lo que ya no es,* sino sólo y ciertamente *lo que ha sido*».[32] Pero cada retrato fotográfico habla en al menos

dos modos temporales, siendo tanto una crónica de lo que ha sido como la certeza protentiva de lo que habrá sido. Todos recordamos las famosas palabras de Barthes sobre lo que nos dice la foto de Lewis Payne en su celda mientras está esperando ser ahorcado: «*Va a morir*. Leo al mismo tiempo: *Esto va a ser* y *esto ha sido*. Observo con horror un futuro anterior en el que está en juego la muerte [*dont la mort est l'enjeu*]. Al ofrecerme el pasado absoluto de la pose (aoristo), la fotografía me cuenta la muerte en el futuro».[33] Pero esta cualidad no está reservada a los condenados a muerte por tribunales de justicia, ni para el caso de quienes ya están muertos, puesto que para Barthes «toda fotografía es esta catástrofe», que instala y solicita una perspectiva sobre el pasado absoluto de una vida».[34]

¿En qué condiciones esta cualidad de «pasado absoluto» se opone a las fuerzas de la melancolía y abre una forma más explícita de condolerse? ¿Es esta cualidad de «pasado absoluto» lo que se confiere a un ser vivo, un ser vivo cuya vida no es pasado, la capacidad de ser digno de duelo? Confirmar que una vida fue, incluso dentro de la vida misma, es recalcar que una vida es una vida digna de ser llorada. En este sentido, la fotografía, mediante su relación con el futuro anterior, instala la capacidad de ser llorados. Tiene sentido, entonces, preguntarnos si esta idea no está relacionada con la imprecación de Sontag: «¡Que estas imágenes atroces nos persigan insistentemente!».[35] Esta imprecación sugiere que hay condiciones en las que podemos negarnos a ser perseguidos insistentemente, o en las que esta persecución no puede alcanzarnos. Si no somos perseguidos insistentemente, no hay pérdida, no ha habido ninguna vida perdida. Pero si nos sentimos sacudidos o «perseguidos insistentemente» por una fotografía, es porque ésta actúa sobre nosotros en parte sobreviviendo a la vida que documenta, porque establece por adelantado el tiempo en el que esa pérdida será reconocida como tal. Así, la fotografía está relacionada mediante su «tiempo gramatical» con la capacidad de una vida para ser

llorada, anticipando y realizando esa capacidad. De esta manera, podemos sentirnos perseguidos por adelantado de manera insistente por el sufrimiento o por la muerte de los demás. O podemos sentirnos perseguidos con posterioridad, cuando no se ha hecho la comprobación del dolor. No es sólo o exclusivamente en un registro afectivo como opera la fotografía, sino instituyendo cierto modo de reconocimiento. La fotografía «argumenta» a favor de que una vida sea digna de ser llorada: su *pathos* es, a la vez, afectivo e interpretativo. Si podemos sentirnos perseguidos insistentemente es porque podemos reconocer que ha habido una pérdida, y, por ende, que ha habido una vida: es el momento inicial del conocimiento, una aprehensión, pero también un juicio potencial, que exige que concibamos la capacidad de ser llorados como la precondición de la vida, la cual es descubierta retrospectivamente mediante la temporalidad instituida por la fotografía. «Alguien habrá vivido» es una frase hablada dentro de un presente, pero que se refiere a un tiempo y a una pérdida que van a venir. Así, la anticipación del pasado avala la capacidad distintiva de la fotografía para establecer la capacidad de ser llorados como precondición de una vida humana cognoscible; sentirnos perseguidos insistentemente es, precisamente, aprehender esa vida antes de conocerla.

La propia Sontag hace unas afirmaciones menos ambiciosas. Afirma que la fotografía puede ser una «invitación [...] a prestar atención, reflexionar [...], examinar las racionalizaciones del sufrimiento masivo ofrecido por los poderes establecidos».[36] Tengo la impresión de que la exhibición de las fotografías de Abu Ghraib en el neoyorquino Centro Internacional de Fotografía hizo precisamente eso. Pero lo más interesante para mí, en cuanto a la creciente indignación y exasperación que expresó Sontag en sus escritos sobre el 11 de septiembre y en su artículo «Ante la tortura de los demás», es que siguieran estando dirigidas contra la fotografía no sólo porque la hacían sentir indignación, sino

por no llegar a mostrarle cómo transformar ese afecto en una acción política eficaz. Sontag reconoce que, en el pasado, ha arremetido contra la fotografía con una actitud de denuncia moralista precisamente porque la fotografía enrabieta sin dirigir la rabia y, por lo tanto, excita nuestros sentimientos morales al tiempo que confirma nuestra parálisis política. Esta frustración la frustra a ella también, puesto que parece una culpa y una preocupación narcisista por lo que alguien puede hacer como intelectual primermundista, sin llegar de nuevo a atender al sufrimiento de los demás. Al final de esta consideración, es una pieza de museo de Jeff Wall lo que le permite a Sontag formular el problema de reaccionar al dolor de los demás, implicando así, podríamos barruntar, cierta consolidación del mundo museístico como un mundo dentro del cual ella tiene más probabilidades de encontrar espacio para la reflexión y la deliberación. En este momento, podemos verla apartarse tanto de la fotografía como de las exigencias políticas de la guerra y volverse hacia la exposición museística, que le da tiempo y espacio para el tipo de pensamiento y escritura que tanto aprecia. Sontag confirma su postura de intelectual, pero mostrándonos cómo esta pieza de museo podría ayudarnos a reflexionar más atentamente sobre la guerra. En este contexto, pregunta si los torturados pueden mirar atrás y qué ven cuando nos miran a nosotros. A Sontag se la criticó por afirmar que las fotografías de Abu Ghraib eran fotografías de «nosotros», y algunos críticos sugirieron que se trataba nuevamente de una especie de «preocupación de sí misma» que, paradójica y dolorosamente, ocupaba el lugar de una reflexión seria sobre el sufrimiento de los demás. Pero lo que ella estaba preguntando era «si la naturaleza de las políticas secundadas por esta administración y de las jerarquías desplegadas a tal fin torna verosímiles tales actos [de tortura]. Considerados bajo esta luz, las fotografías somos nosotros».[37]

Tal vez estaba diciendo que, al ver las fotografías, nos vemos a nosotros mismos viendo que somos esos fotógrafos,

en la medida en que compartimos las normas que suministran los marcos en los que estas vidas se plasman como desamparadas y abyectas, y, a veces, son contundentemente golpeadas hasta la muerte. En opinión de Sontag, los muertos están profundamente desinteresados de nosotros, no buscan nuestra mirada. El rechazo del consumismo visual que emana de la cabeza tapada, la mirada apartada, los ojos vidriosos..., esta indiferencia hacia nosotros plasma una autocrítica del papel de la fotografía dentro del consumo mediático. Aunque pudiéramos desear ver, la fotografía nos dice claramente que a los muertos no les importa si vemos o dejamos de ver. Para Sontag, ésta es la fuerza ética de la fotografía: reflejar el definitivo narcisismo de nuestro deseo de ver y negar la satisfacción de esa exigencia narcisista.

Puede que lleve razón, pero tal vez sea objeto también de nuestra preocupación crítica nuestra incapacidad para ver lo que vemos. Aprender a ver el marco que nos ciega respecto a lo que vemos no es cosa baladí. Y si existe un papel crítico para la cultura visual en tiempo de guerra, no es otro que tematizar el marco coercitivo, el conductor de la norma deshumanizadora, el que limita lo que se puede percibir y hasta lo que puede ser. Aunque la limitación sea necesaria para el enfoque, y no exista un ver sin una selección, esta limitación con la que nos han pedido que vivamos impone condicionamientos a lo que puede ser oído, leído, visto, sentido y conocido, lo cual opera, así, en el sentido de socavar tanto una comprensión sensata de la guerra como las condiciones para una oposición sensata a la guerra. Este «no ver» en medio del ver, este no ver que es la condición del ver, se convirtió en la norma visual, una norma que ha sido nacional, dirigida por el marco fotográfico en la escena de la tortura. En este caso, la circulación de la imagen fuera de la escena de su producción ha dado al traste con el mecanismo de la deslegitimación, dejando tras sí toda una estela de dolor e indignación.

CAPÍTULO 3

Política sexual, tortura y tiempo secular

Afirmar nuestro deseo de considerar la política sexual de este tiempo suscita un problema inmediato, pues parece evidente que no se puede hacer referencia a «este tiempo» sin saber a qué tiempo nos estamos refiriendo, dónde se afirma este tiempo y para quién podría surgir cierto consenso sobre la cuestión de lo que es este tiempo. Si el problema no es sólo una cuestión de interpretaciones diferentes de qué tiempo es, entonces parecería que ya tenemos más de un tiempo operando en este tiempo y que el problema del tiempo afectará a cualquier esfuerzo que yo pueda hacer para tratar de considerar ahora semejantes cuestiones. Puede parecer extraño empezar con una reflexión sobre el tiempo cuando se intenta hablar, en general, de política sexual y política cultural. Pero permítaseme sugerir que la manera cómo se enmarcan los debates dentro de la política sexual ya está de por sí impregnada del problema del tiempo en general, y del progreso en particular, así como de ciertas nociones de lo que significa desplegar un futuro de libertad en el tiempo. Que no hay un único tiempo que ya nos divide la cuestión de qué es este tiempo, tiene que ver con el problema de saber qué

historias han resultado ser formativas, cómo se intersecan —o dejan de intersecarse— con otras historias y cómo se organiza la temporalidad a lo largo de unas líneas espaciales.

No estoy sugiriendo aquí volver a una versión de la diferencia cultural que dependa del holismo cultural, es decir, que las culturas deban considerarse unidades discretas o idénticas a sí mismas, monolíticas y distintas. En realidad, yo me opongo a semejante vuelta atrás. El problema no es que existan diferentes culturas en guerra unas con otras, o que haya diferentes modalidades de tiempo, cada cual concebida como algo autosuficiente, que estén articuladas en diferentes y diferenciadas localizaciones culturales o que entren en contacto confuso o brutal las unas con las otras. Por supuesto, eso podría ser, a cierto nivel, una descripción válida; pero en tal caso se nos estaría escapando un argumento muy importante, a saber, que las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse. Políticamente, las preguntas «¿En qué tiempo estamos?, «¿Estamos todos en el mismo tiempo?» y, más concretamente, «¿Quién ha llegado a la modernidad y quién no?», son todas ellas preguntas que se plantean en medio de unas disputas políticas muy serias, preguntas que no pueden contestarse recurriendo al simple culturalismo.

Mi planteamiento es que la política sexual, más que operar al margen de esta contestación, está en medio de ella, y que, muy a menudo, las reivindicaciones de libertades sexuales nuevas o radicales son adoptadas, precisamente, por ese punto de vista —están generalmente enunciadas desde dentro del poder estatal— que pretende definir Europa y la esfera de la modernidad como el lugar privilegiado donde el radicalismo sexual puede darse y de hecho se da. A menudo, que no siempre, se exige que semejante lugar privilegiado de libertad radical esté protegido contra las putativas ortodoxias asociadas a las comunidades inmigrantes. Dejaré esta exigencia a un lado por el momento, puesto que conlleva toda

una serie de presupuestos que serán considerados más adelante, en este mismo capítulo. Pero deberíamos recordar que se trata de una formulación sospechosa, una formulación hecha regularmente por un discurso estatal que busca producir nociones bien diferenciadas de minorías sexuales y de nuevas comunidades inmigrantes dentro de una trayectoria temporal que convertiría Europa y su aparato estatal en avatar tanto de la libertad como de la modernidad.

En mi opinión, el problema no es que haya diferentes temporalidades en diferentes localizaciones culturales, de manera que, a tenor de lo cual, necesitemos ampliar simplemente nuestros marcos culturales para vernos como individuos internamente más complicados y capaces. Esa forma de pluralismo acepta el enmarque bien diferenciado y holista para cada una de estas denominadas «comunidades», para luego plantear una cuestión artificial sobre cómo podrían superarse las tensiones existentes entre ellas. El problema es, más bien, que ciertas nociones de un espacio geopolítico relevante —incluida la delimitación espacial de comunidades minoritarias— están circunscritas por este relato de una modernidad progresiva; que ciertas nociones de lo que puede y debe ser «este tiempo» están construidas de manera parecida a base de circunscribir «dónde» se producen. Me gustaría dejar claro que no me estoy oponiendo a todas las nociones relacionadas con «movernos hacia delante», ni estoy en contra de todas las versiones de «progreso», pero sí estoy profundamente influida, por no decir dislocada, por el repensamiento gráfico llevado a cabo por Walter Benjamin sobre el progreso y el tiempo del «ahora». Y que ello forma parte de lo que estoy utilizando para una consideración de la política sexual *ahora;* y, por supuesto, tal es el caso. Pero tal vez mi tesis sea simplemente que no puede hacerse consideración alguna acerca de la política sexual sin una consideración crítica del tiempo del ahora. Estoy convencida de que estudiar detenidamente el problema de la temporalidad y la política de este modo puede abrir un

enfoque diferente de la diferencia cultural, un enfoque que eluda las reivindicaciones de pluralismo y de interseccionalidad por igual.

No se trata sólo de ser conscientes de los presupuestos temporales y espaciales de algunas de nuestras narrativas progresistas, que participan de varios optimismos políticos de corte provinciano, por no decir estructuralmente racistas, de distintos tipos. Se trata más bien de mostrar que nuestra comprensión de lo que está ocurriendo «ahora» está estrechamente relacionada con cierta restricción geopolítica a imaginar los límites relevantes del mundo, e incluso con una negativa a entender lo que le ocurre a nuestra noción del tiempo si decidimos que el problema de la frontera (qué es lo que cruza la frontera y qué no, y cuáles son los medios y mecanismos de ese paso o de ese *impasse*) es básico para cualquier comprensión de la vida política contemporánea. El mapa contemporáneo de la política sexual está atravesado, diría yo, por contiendas y antagonismos que definen el tiempo de la política sexual como una constelación díscola. El relato del progreso no es más que un ramal en medio de esa constelación, un ramal que ha entrado en crisis, y por buenas razones, dicho sea de paso.[1]

Aquí me interesa centrarme en cómo ciertas concepciones seculares de la historia, y de lo que se quiere decir con una postura «progresista» dentro de la política contemporánea, se basan en una concepción de la libertad que se entiende como algo que surge a través del tiempo y que es temporalmente progresista en su estructura.[2] Este nexo entre libertad y progreso temporal es, a menudo, lo que está siendo indexado cuando los gurús y demás representantes de la política pública se refieren a conceptos como el de modernidad e, incluso, el de secularismo. No afirmo que sea esto lo único que quieren decir, pero sí que cierta concepción de la libertad es invocada, precisamente, como base racional e instrumental para ciertas prácticas de coacción, lo que nos pone en un serio brete a quienes nos consideramos en sentido

convencional los propulsores de una política sexual progresista.

En este contexto, me gustaría apuntar unos cuantos *loci* del debate político que involucran tanto la política sexual como la práctica antiislámica, lo que sugiere que ciertas ideas respecto al progreso de la «libertad» facilitan una división política entre la política sexual progresista y las luchas contra el racismo y la discriminación religiosa. Una de las cuestiones que se deducen de dicha constelación es que cierta versión y despliegue de la noción de «libertad» puede utilizarse como instrumento de mojigatería y coacción. Esto ocurre de manera sumamente aterradora cuando se invoca la libertad sexual de la mujer o la libertad de expresión y asociación para lesbianas y gais de manera instrumental, concretamente para lanzar un ataque cultural contra el islam que reafirme la soberanía y la violencia estadounidenses. ¿Debemos repensar la libertad y su implicación en la narrativa del progreso o tratar de resituar la libertad fuera de esos condicionamientos narrativos? Lo que yo propongo no es abandonar la libertad como norma, sino preguntarnos sobre sus usos y considerar cómo deberíamos repensarla si queremos oponernos a su instrumentalización coercitiva en el presente, de manera que revista otro significado que pueda ser útil para una política democrática radical.

En los Países Bajos, por ejemplo, a los nuevos o potenciales inmigrantes se les pide que miren las fotos de dos hombres besándose y digan si dichas fotos les parecen ofensivas o si son una manera de expresar las libertades personales, y si desean vivir en una democracia que valora los derechos de los gais a la libre expresión.[3] Los que están a favor de esta política sostienen que la aceptación de la homosexualidad es lo mismo que la aceptación de la modernidad. Podemos ver en este caso cómo la modernidad se define como algo asociado a la libertad sexual, y cómo la libertad sexual de los gais en particular se considera algo que ejemplifica una postura culturalmente avanzada, opuesta a

otra considerada premoderna. Al parecer, el gobierno holandés ha adoptado unas disposiciones especiales para una clase de personas tenidas por presuntamente modernas. Estas personas, presuntamente modernas, pertenecen a los siguientes grupos, que están exentos de tener que pasar el citado test: miembros de la Unión Europea, solicitantes de asilo y trabajadores cualificados que ganen más de 45.000 euros al año, así como ciudadanos de Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Japón y Suiza, donde no se da la homofobia, por no decir más bien que los elevados ingresos que aportan sus ciudadanos tienen una clara prioridad sobre los eventuales peligros de importar la homofobia.[4]

Por supuesto, en los Países Bajos este movimiento viene gestándose desde hace bastante tiempo. La identificación de la política gay con la modernidad cultural y política la encarnó, en el marco de la política europea, la figura de Pim Fortuyn, político gay abiertamente antiislámico que fue abatido a tiros por un ecologista radical en el invierno de 2002. Un conflicto parecido se escenificó también en la obra y muerte de Theo van Gogh, que acabó representando no la libertad sexual sino los principios de la libertad política y artística. Por supuesto, yo estoy a favor de estas libertades, pero no está de más preguntarnos ahora también si estas libertades por las que yo misma he luchado, y sigo luchando, no están siendo instrumentalizadas con objeto de establecer una base cultural específica, secular en un sentido particular, que funcione como prerrequisito para la admisión del inmigrante considerado aceptable. En lo que sigue, voy a detenerme especialmente en cuál es esta base cultural, cómo funciona, a la vez, como condición trascendental y como meta teleológica, y cómo completa cualquier distinción simple que podamos efectuar entre lo secular y lo religioso.

En el presente caso, está articulándose una serie de normas culturales que se consideran precondiciones de la ciudadanía. Podríamos aceptar el punto de vista de que

siempre hay tales normas, e incluso de que la plena participación cívica y cultural por parte de cualquiera, independientemente de su sexo u orientación sexual, exige dichas normas. Pero la cuestión estriba en si están articuladas no sólo diferencialmente sino también instrumentalmente, a fin de apuntalar particulares precondiciones religiosas y culturales que afectan a otro tipo de exclusiones. No somos libres de rechazar esta base cultural puesto que es la base misma, incluso el presunto prerrequisito, de la noción operativa de libertad, y la libertad está articulada mediante una serie de imágenes gráficas, de figuras que vienen a representar lo que la libertad puede y debe ser. Y así, se produce cierta paradoja, en la cual la adopción coaccionada de ciertas normas culturales se convierte en prerrequisito de la entrada en una organización política que se define como el avatar de la libertad. ¿Está el gobierno holandés comprometiéndose en una especie de pedagogía cívica con su defensa de la libertad sexual lesbiana y gay, e impondría su test a los partidarios de la supremacía blanca de extrema derecha, como, por ejemplo, a Vlaams Blok (ahora Vlaams Belang), que se concentran en su frontera con Bélgica y han hecho un llamamiento para la constitución de un «cordón sanitario» alrededor de Europa a fin de mantener fuera a los no europeos? ¿Administra test a personas lesbianas y gais para asegurarse de que no les ofenden las prácticas visibles de las minorías musulmanas? Si el examen para la integración cívica formara parte de un esfuerzo más amplio por fomentar la comprensión cultural sobre normas religiosas y sexuales para una población holandesa distinta, una población que incluyera nuevas pedagogías y financiación de proyectos artísticos públicos destinados a este fin, entonces podríamos comprender la «integración» cultural en un sentido distinto; pero ciertamente no podremos hacerlo si lo están administrando coercitivamente. En este caso, la cuestión suscitada es la siguiente: ¿es dicho examen un medio de comprobar la tolerancia o, en realidad, representa un ataque

a las minorías religiosas como parte de un esfuerzo coercitivo más amplio por parte del Estado para exigir que se liberen de sus creencias y de sus prácticas religiosas tradicionales quienes deseen entrar en los Países Bajos? ¿Es dicho test una defensa liberal de mi libertad, con la cual yo debería estar complacida, o está siendo utilizada aquí mi libertad como instrumento de coacción, un instrumento para que Europa se mantenga blanca, pura y «secular» de una manera que no pregunta por la violencia que subyace a ese mismo proyecto? Ciertamente, yo quiero poder besar en público. No quiero que se me malinterprete. Pero ¿necesito insistir en que todo el mundo debe observar y aprobar besarse en público antes de poder adquirir derechos de ciudadanía? Creo que no.

Si el prerrequisito de la organización política exige ya la homogeneidad cultural, un modelo de pluralismo cultural, entonces, de cualquiera de las dos maneras, la solución tiene la figura de una asimilación a una serie de normas culturales entendidas como internamente autosuficientes y autónomas. Estas normas no están en conflicto, no están abiertas a disputa, en contacto con otras normas, no se ven contestadas ni perturbadas en un campo en el que converge —o deja de converger— una serie de normas de manera permanente. El presupuesto es que esa cultura es una base uniforme y vinculante de normas y no un campo abierto de contestación, temporalmente dinámico; esta base sólo funciona si es uniforme o está integrada, y es éste un desiderátum que se exige, incluso a la fuerza, para que surja y se consolide eso que se llama modernidad. Por supuesto, ya podemos ver que este sentido específico de modernidad entraña la inmunización contra la contestación, que dicha inmunización se mantiene mediante una fundamentación dogmática y que ya se nos introduce a una especie de dogmatismo que pertenece a una formación secular particular. Dentro de este marco, la libertad de expresión personal, ampliamente interpretada, se basa en la represión de una comprensión móvil y contestada de la diferencia cultural, y esta cuestión

deja bien claro cómo la violencia estatal invierte en la homogeneidad cultural en la medida en que aplica sus políticas exclusivistas para racionalizar las políticas estatales para con los inmigrantes islámicos.[5]

Yo no trafico con las teorías de la modernidad, pues el concepto de modernidad se me antoja demasiado general. En mi opinión, tales teorías son, en su mayor parte, demasiado amplias y esquemáticas para ser útiles, y personas de diferentes disciplinas quieren decir con ellas cosas muy distintas. Me voy a referir aquí simplemente a la manera cómo tales teorías funcionan con estos argumentos, limitando mis comentarios a estos tipos de uso. Tiene sentido rastrear los usos discursivos de la modernidad, lo cual es algo muy distinto a suministrar una teoría. A este respecto, el concepto no parece funcionar como significante de multiplicidad cultural ni de esquemas normativos que están dinámica o críticamente en flujo, y mucho menos como modelo de contacto, traducción, convergencia o divergencia de índole cultural.

En la medida en que tanto la expresión artística como la libertad sexual se entienden como signos definitivos de esta versión del desarrollo de la modernidad, y se conciben como derechos apoyados por una concreta formación del secularismo, se nos está pidiendo que desarticulemos las luchas por la libertad sexual de las luchas contra el racismo y contra los sentimientos y las conductas antiislámicos. Presumiblemente, no existe solidaridad entre tales esfuerzos dentro de un marco como el que acabo de bosquejar, aunque, por supuesto, podríamos apuntar a coaliciones actuales que desafían esta lógica. En efecto, según este punto de vista, las luchas por la expresión sexual dependen de la restricción y de los derechos de expresión religiosa (por quedarnos dentro del marco liberal), produciendo una antinomia dentro del discurso de los derechos liberales. Pero me parece que, actualmente, está ocurriendo algo más fundamental, a saber, la creencia de que las libertades se basan en una cultura

hegemónica, una cultura que se llama «modernidad», que se basa, a su vez, en un número de libertades en constante progresión. Este ámbito no crítico de «cultura», que funciona como precondición de la libertad liberal, se convierte asimismo en base cultural para sancionar formas de odio y abyección de índole cultural y religiosa.

Lo que yo propongo no es cambiar libertades sexuales por libertades religiosas, sino más bien cuestionar el marco que asume que no puede existir un análisis político que trate de analizar la homofobia y el racismo más allá de esta antinomia del liberalismo. Está en juego saber si puede haber o no una convergencia o alianza entre tales luchas o si la lucha contra la homofobia debe contradecir la lucha contra los racismos culturales y religiosos. Si se mantiene dicho marco de exclusión mutua —un marco que, permítaseme sugerir, deriva de una idea restrictiva de la libertad personal, estrechamente asociada a una concepción restrictiva del progreso—, entonces parecería que entre las minorías progresistas y religiosas no existen puntos de contacto cultural que no sean encuentros de violencia y exclusión. Pero si, en lugar de una concepción liberal de la libertad personal, nos centramos en la crítica de la violencia estatal y en la elaboración de sus mecanismos coercitivos, podremos llegar perfectamente a un marco político alternativo que implique otro sentido no sólo de la modernidad sino también del tiempo —del «ahora»— en que vivimos.

Fue Thomas Friedman quien afirmó en el *New York Times* que el islam no ha alcanzado aún la modernidad, sugiriendo con ello que se encuentra, en cierto modo, en una fase infantil de desarrollo cultural y que la norma de la edad adulta está representada de manera más adecuada por críticos como él mismo, sin ir más lejos.[6] En este sentido, el islam está concebido como algo que no es de *este* tiempo o de *nuestro* tiempo, sino de *otro* tiempo, de un tiempo que ha surgido anacrónicamente en este tiempo. Pero ¿no es semejante visión una negativa a pensar este tiempo no como un tiempo o

relato que se desarrolla unilinealmente, sino como una convergencia de historias que no siempre se han pensado juntas y cuya convergencia, o falta de ésta, presenta una serie de quebraderos de cabeza que se podría decir que son definitorios de nuestro tiempo?

Una dinámica parecida se puede encontrar en Francia, donde las cuestiones de política sexual convergen de manera un tanto desafortunada con una política antiinmigración. Por supuesto, existen también profundas diferencias. En la Francia contemporánea, la cultura defendida públicamente contra las nuevas comunidades de inmigrantes se inspira sólo selectivamente en los ideales normativos que estructuran los debates sobre política sexual. Por ejemplo, la opinión francesa dominante se inspira en derechos de contrato que se han extendido mediante nuevas políticas sexuales, al mismo tiempo que limita esos mismos derechos cuando amenazan con perturbar el parentesco patrilineal y sus vínculos con las normas masculinistas de la nacionalidad. Las ideas de «cultura» y de «laicidad» (o secularismo) actúan de manera diferente, y podemos ver cómo cierto tipo de política sexual, ostensiblemente progresista, se sanciona nuevamente como la lógica culminación de una realización secular de la libertad, al mismo tiempo que esa misma concepción de la libertad opera como una norma para impedir —o minimizar— la posibilidad de que las comunidades étnicas y religiosas procedentes del norte de África, Turquía y Oriente Medio alcancen plenos derechos de pertenencia civil y jurídica. De hecho, la situación es aún más compleja de lo que este análisis podría sugerir, pues la idea de cultura, unida a una concepción de la ley simbólica, está considerada como fundadora de la libertad para entrar a formar parte de asociaciones libres, pero también es invocada para limitar la libertad de personas lesbianas y gais en cuanto a poder adoptar niños o acceder a las tecnologías reproductivas, reconociendo así los derechos de contrato pero rechazando cualquier desafío a las normas del parentesco. Los argumentos

que aseguraron la victoria legislativa del PACS (Pacte Civil de Solidarité) —pertenencia jurídica para dos personas cualesquiera, independientemente de su sexo— se basan en una ampliación de esos derechos para formar contratos sobre la base de la volición personal.[7] Sin embargo, una vez que las precondiciones culturales de dicha libertad quedan abrogadas, interviene la ley para mantener —o incluso prescribir— esa integridad cultural.

Sobre la base de toda una variedad de opiniones publicadas en revistas y periódicos franceses, podemos concluir con bastante rapidez diciendo, por ejemplo, que existe la creencia ampliamente respaldada de que la función parental de gais y lesbianas corre el riesgo de volver psicótico al niño. El apoyo extraordinario entre los republicanos franceses al PACS ha dependido desde el principio de la separación de dicho pacto de cualquier derecho a estructuras de adopción o de función parental fuera de la norma heterosexual. Tanto en los periódicos como a través del discurso público, los psicólogos sociales sostienen que la función parental de las lesbianas o los gais —y aquí se incluiría igualmente la función parental de las madres solteras — amenaza con socavar el marco mismo que exige cualquier niño para poder a) conocer y comprender la diferencia sexual y b) orientarse en el mundo cultural. Se da por supuesto que, si una criatura no tiene padre, no llegará a comprender la masculinidad en la cultura, y, si la criatura es varón, no será capaz de incorporar su propia masculinidad. Este argumento supone muchas cosas, pero la más importante es la idea de que la institución de la paternidad es el único o principal instrumento cultural para la reproducción de la masculinidad. Aunque se acepte la problemática aseveración normativa de que un niño varón debe poder reproducir la masculinidad (y hay muy buenas razones para cuestionar este presupuesto), cualquier niño tiene acceso a una serie de masculinidades que están encarnadas, y son transmitidas, por toda una variedad de medios culturales. El «mundo adulto», como lo formula

Jean Laplanche, en un esfuerzo por formular una alternativa psicoanalítica a la tríada edípica, imprime sus marcadores culturales al niño desde cualquier dirección, y el niño, o la niña, debe entender y contar con estas normas. Pero, en Francia, se da por supuesto que la noción de un «marco de orientación» —denominado *«le repère»*— la transmite únicamente el padre. Y esta función simbólica se ve ostensiblemente amenazada, o incluso destruida, al tener dos padres, o un padre intermitente, o sencillamente ninguno. Hemos de tener cuidado para no entrar en esta batalla de términos, que malinterpreta la cuestión que nos ocupa. Si entráramos en dicha batalla, podríamos, por supuesto, plantear la objeción de que la masculinidad puede, ciertamente, ser incorporada y comunicada por una figura paterna de otro sexo. Sin embargo, al argumentar de esa manera estoy concediendo la premisa de que una figura paterna es y debe ser el único *locus* cultural para la comunicación y la reproducción del género o del sexo, y conceder esa premisa sería una auténtica memez. Después de todo, ¿por qué aceptar la idea de que sin un único referente personificado para la masculinidad no puede haber una orientación cultural propiamente dicha? Semejante postura convierte la singular masculinidad del padre en la condición trascendental de la cultura, en vez de repensar la masculinidad y la paternidad como una serie de prácticas culturales desarticuladas, variables y variablemente significativas. Para entender bien este debate es importante recordar que las líneas de la patrilinealidad en Francia están aseguradas por el Código Civil mediante los derechos de filiación. En la medida en que el matrimonio heterosexual mantiene su monopolio sobre la reproducción, lo hace, precisamente, privilegiando al padre biológico como representante de la cultura nacional.[8]

Así, los debates sobre la política sexual se asocian invariablemente a la política de las nuevas comunidades inmigrantes, puesto que se basan en las ideas fundacionales

de cultura que precondicionan la asignación de derechos jurídicos básicos. Si entendemos como seculares estas ideas de cultura, entonces me parece que podríamos no tener vocabulario suficiente para comprender las tradiciones a partir de las cuales estas ideas de cultura se forman —y mediante las cuales permanecen informadas— o la fuerza mediante la cual se mantienen. Aquí resulta evidente que las teorías del desarrollo psicológico, que producen las condiciones patrilineales de la cultura nacional, constituyen las «normas de edad adulta» que precondicionan los derechos sustantivos de la ciudadanía. De esta manera, Ségolène Royal, la candidata presidencial por el Partido Socialista francés en 2006, coincidió con el candidato electo Nicolas Sarkozy al sostener que *les émeutes* —o disturbios— producidos en las *banlieues* en 2005 fueron la consecuencia directa de un deterioro producido en las estructuras familiares representadas por las nuevas comunidades de inmigrantes.[9] Cierto infantilismo resurge, igualmente, en este contexto, en cuanto que se nos invita a entender las expresiones políticas de las minorías islámicas como fallos en el desarrollo psicocultural. Estos tipos de argumentos corren parejos con la relación padre-hijo que articuló Thomas Friedman, con respecto a la modernidad secular, donde la «figura paterna» aparecía como un adulto plenamente desarrollado. El anacrónico islam aparece aquí como una criatura que adolece permanentemente de un desarrollo malogrado. La política familiar, incluso el ordenamiento heterosexual de la familia, funciona para asegurar la secuencia temporal que establece a la cultura francesa como la avanzadilla de la modernidad. Esta versión de la modernidad implica una curiosa situación, en la que una problemática ley de desarrollo pone límites a la libertad volitiva, al tiempo que el formulario contractual extiende la libertad de manera casi ilimitada. En otras palabras, que los contratos pueden extenderse a cualquier pareja de adultos consintientes (el logro jurídico del PACS se ha normalizado relativamente tanto para las parejas

heterosexuales como para las homosexuales). Pero tales parejas tienen que estar rigurosamente separadas del parentesco, el cual, por definición, precede y limita el formulario contractual. A estas normas de parentesco se hace referencia con el término *«l'ordre symbolique»,* el orden simbólico que, de hecho, funciona en el discurso público y que tiene que ser protegido avalando relaciones contractuales, al mismo tiempo que debe estar inmunizado contra una plena saturación por parte de estas relaciones. Saber si dicho orden es o no inequívocamente secular es, en mi opinión, otra cosa bien distinta, una cuestión abierta; pero hay muchas razones para preguntarnos en qué medida no transmite y mantiene ciertas nociones teológicas predominantemente católicas. Esto resulta explícitamente claro, por ejemplo, en el trabajo de la antropóloga Françoise Héritier, quien, sobre fundamentos católicos, sostiene que el orden simbólico es, a la vez, una derivación de la teología y un prerrequisito del desarrollo psicosocial.

La negativa a conceder un reconocimiento jurídico a los padres gais corre pareja con las políticas estatales antiislámicas en cuanto a apoyar un orden cultural que mantenga la normatividad heterosexual unida a una concepción racista de la cultura. Este orden, concebido como predominantemente paterno y nacionalista, está igualmente amenazado, aunque de manera algo diferente, por esas disposiciones de parentesco que pretenden ser operativas en las nuevas comunidades inmigrantes que no defienden una base patriarcal y marital de la familia, lo que, a su vez, produce los parámetros inteligibles de la cultura y la posibilidad de una «orientación cómplice» dentro de esa cultura. Por supuesto, lo que resulta más peculiar en esta crítica del padre ausente en las *banlieues* no es sólo que pueda encontrarse en seguidores del socialismo o de la derecha, sino que no consiga reconocer que la legislación contemporánea sobre la inmigración es, de por sí, parcialmente responsable de reforjar en cierta manera los lazos de parentesco. Después

de todo, el gobierno francés ha intentado separar a los hijos de sus padres, impedir a las familias reunirse y mantener unos servicios sociales inadecuados para las nuevas comunidades de inmigrantes. De hecho, algunos críticos han llegado a sostener que los servicios sociales constituyen una emasculación del Estado.

Semejantes opiniones las defiende Michel Schneider, un psicoanalista que, al opinar sobre asuntos culturales, ha manifestado públicamente que el Estado debe intervenir para ocupar el puesto del padre ausente, y no mediante subsidios sociales (concebidos como una deformación materna del Estado), sino mediante la imposición del derecho, la disciplina, las distintas modalidades de castigo y el encarcelamiento.[10] Según él, ésta es la única forma de asegurar los cimientos culturales de la ciudadanía, es decir, los cimientos culturales necesarios para el ejercicio de cierta concepción de libertad. Así, las políticas estatales que favorecen los diferenciales extremos de clase, el racismo omnipresente en las prácticas laborales, los esfuerzos por separar a las familias con objeto de salvaguardar a los niños de formaciones islámicas y los esfuerzos por secuestrar las *banlieues* y convertirlas en lugares de pobreza intensificada y racializada, son exoneradas y obliteradas a través de tales explicaciones. Las manifestaciones antirracistas, como las que tuvieron lugar en 2005, iban contra la propiedad, no contra las personas, y, sin embargo, fueron generalmente interpretadas como actos violentos y arrelacionales de jóvenes cuyas estructuras familiares carecían de una autoridad paterna firme.[11] Se alega que cierto «no» prohibitivo estuvo ausente en la familia y la cultura, y que el Estado debe, pues, actuar como autoridad paterna compensatoria en semejante situación. El hecho de que el Estado desarrollara entonces toda una serie de razones para regular la familia y la escuela en la *banlieue* es una prueba más de que el Estado reacciona a dicha insurgencia consolidando y aumentando su poder con relación a las disposiciones biopolíticas o de parentesco a

todos los niveles. Podríamos concluir, pues, diciendo que, a un nivel básico, la capacitación para una noción de libertad, basada en el contrato, se halla limitada por las libertades que podrían extender el contrato en demasía, es decir, hasta el punto de perturbar las precondiciones culturales del contractualismo. En otras palabras, las perturbaciones en la formación de la familia o en las disposiciones de parentesco que no apoyan las líneas de la patrilinealidad y las normas corolarias de la ciudadanía racionalizan las prohibiciones y las regulaciones estatales que aumentan el poder estatal en la imagen del padre, ese adulto que falta, ese fetiche cultural que significa una madurez basada en la violencia.

Las normas según las cuales la cultura se apoya en la familia heterosexual son, evidentemente, también las que establecen los prerrequisitos para acceder a la ciudadanía. Aunque en Francia estas normas forman la base de la laicidad y suministran las bases para la intervención estatal a fin de proteger los derechos de los hombres contra las incursiones culturales provenientes del exterior, funcionan de manera análoga a los argumentos papales que condenan la función parental gay y la práctica religiosa islámica sobre unas bases teológicas comunes. En ambos casos, hay normas culturalmente concretas, o leyes que marcan un límite a las relaciones contractuales, en la esfera de la familia y el parentesco, así como en el campo de la reconocibilidad. Este paralelismo suscita la cuestión del estatus de esta idea de cultura como parte de la modernidad secular y, en particular, la cuestión de si el orden simbólico es finalmente un concepto secular (y, en tal caso, qué nos dice sobre la impureza del secularismo). Más en concreto aún, suscita la cuestión de si el orden simbólico, entendido como una serie de normas vinculantes y uniformes que constituyen la cultura, funciona en alianza con las normas teológicas que rigen el parentesco. Esta opinión, bastante interesante, no está lejos del convencimiento del Papa de que es la familia heterosexual la que apuntala el sexo en su lugar natural, un lugar natural que

inscribe un orden divino.[12] Mientras que en Francia la noción de «cultura» es precisamente lo que comunica la necesidad universal de la diferencia sexual, noción entendida como la diferencia inequívoca entre lo masculino y lo femenino, en la teología católica actual encontramos que la familia no sólo exige dos sexos discretos, sino que está obligada a encarnar y reproducir las diferencias sexuales como una necesidad a la vez cultural y teológica.

En el año 2004, Ratzinger, antes de ser elegido Papa, en su «Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración entre hombres y mujeres en la Iglesia y el mundo»,[13] consideró dos maneras distintas de enfocar la problemática de la mujer. La primera, según él, defiende una relación de oposición respecto al hombre. La segunda parece pertenecer a la nueva política de género según la cual éste es una función social variable. Ratzinger caracteriza esta segunda variedad de feminismo con el siguiente lenguaje:

> Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a cancelar las diferencias, consideradas simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural. En esta nivelación, la diferencia corpórea, llamada sexo, se minimiza, mientras que la dimensión estrictamente cultural, llamada género, queda subrayada al máximo y se considera primordial. El obscurecerse de la diferencia o dualidad de los sexos produce enormes consecuencias de diverso orden. Esta antropología, que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, ha inspirado de hecho ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento de la familia a causa de su índole natural biparental, esto es, la familia compuesta de padre y madre, así como la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa.[14]

Y posteriormente sugiere que este segundo enfoque de los problemas relacionados con la mujer se basa en una motivación entendida como

> la tentativa del ser humano de liberarse de sus condicionamientos biológicos. Según esta perspectiva antropológica, la naturaleza humana no lleva en sí misma unas características que se

impondrían de manera absoluta: toda persona podría o debería configurarse según sus propios deseos, ya que sería libre de toda predeterminación vinculada a su constitución esencial.[15]

En Francia, la visión de que la cultura como tal se apoya en la familia heterosexual, patrilinealmente definida, se transmite claramente a través de la noción de que un niño sin figuras paternas heterosexuales no sólo carecerá de orientación cognitiva sino que estará excluido de los prerrequisitos culturales y cognitivos de la ciudadanía. Esto explica en parte por qué Francia pudo extender los derechos de contrato mediante la aprobación del PACS, al tiempo que se oponía a cualquier esfuerzo por legalizar la función parental gay. Esto tiene que ver con la convicción de que las nuevas comunidades de inmigrantes carecen de una figura paterna fuerte y de que los plenos derechos de ciudadanía exigen el sometimiento a una encarnación de la ley parental. Para algunos políticos franceses, este análisis conduce a la conclusión de que el Estado debe intervenir en la regulación de la familia cuando detecta la inexistencia de unos padres fuertes. Lo cual ha conducido, de hecho, a la separación forzosa de padres e hijos mediante la nueva política de inmigración, es decir, una política que opera a favor del padre y, así, de la familia simbólica, aun cuando ello signifique destruir familias ya existentes.

Si el Papa se refiere a las leyes naturales de la cultura al contraponer la sexualidad gay y lesbiana a las disposiciones sobre la función parental no heterosexual, se refiere también a la civilización cuando hace una denuncia indirecta del islam. Como todo el mundo sabe, a finales de 2006 el Papa citó públicamente un documento que contenía la siguiente denuncia del islam: «Buscad algo nuevo que trajera Mahoma, y sólo encontraréis cosas malas e inhumanas, como, por ejemplo, su orden de difundir por la espada la fe que predicaba».[16] Ratzinger alegó que esta afirmación no era suya, que sólo la había citado; pero si miramos de cerca su discurso, resulta manifiesto que cita dicha afirmación, se

distancia de ella, pero luego la moviliza para lanzar una advertencia sobre la actual amenaza a la civilización que representa el islam. Por supuesto, hay muchas maneras de abordar esta declaración harto sorprendente, la más obvia es recordando el derramamiento de sangre mediante el cual el cristianismo intentó defender su propia fe a lo largo de tantos siglos. Pero me gustaría que nos fijáramos sobre todo en el adjetivo «inhumanas», que aparece asociado a «malas», y ya hemos visto lo que piensa el Papa sobre los cimientos culturales de lo humano como tal.

Adicionalmente, como la espada está prohibida por el Corán como medio para imponer la fe, sin duda se convierte en un término de transferencia en este guión, pues ¿a quién perteneció la espada cuando se puso al servicio de la conversión forzosa si no fue al cristianismo? Precisamente por no ser las espadas armas de elección en sentido contemporáneo, ponen de manifiesto un tiempo mítico, un arcaísmo tribalista, y se convierten también en un nexo para la fantasía. Podría extenderme al respecto largo y tendido, pero me gustaría señalar solamente la extraordinaria inversión de la historia que permite la palabra «espada», así como la enorme fuerza ideológica que tiene la distinción entre lo humano, como eso que presumiblemente sólo es apoyado por la cultura judeocristiana, y lo «inhumano» y lo «malo», como eso que resulta del alejamiento de la susodicha cultura. Recordemos, como señala Uri Avnery, que el islam nunca fue impuesto a los judíos, que cuando España fue conquistada por los católicos y los musulmanes fueron desposeídos de sus pertenencias, la Inquisición se volvió tanto contra los musulmanes como contra los judíos, y que los judíos sefarditas encontraron hospitalidad en los países árabes a lo largo de cincuenta generaciones.[17]

Cuando el Papa se refiere a esta «espada» esgrimida por quienes son menos que humanos, tenemos que preguntarnos qué inversión, desplazamiento y obliteración de la historia se amalgaman en esta extraña proposición, una especie de

expresión onírica en el mejor de los casos, que manifiesta su profunda alianza con lo que proclama desdeñar y deslegitimar. De hecho, toda la secuencia de las proclamaciones papales sobre el islam plasmaba ante la vista general esta deslegitimación y este desplazamiento. Es como si el Papa estuviera diciendo: «Lo dije, no lo dije. Lo cité. Otros lo dijeron, y por eso tiene autoridad lo dicho. La agresión es de ellos; mi agresión está circuitada por su agresión, aunque yo carezca de cualquier agresión». La figura mediante la cual yo nombro la agresión del islam es una figura de la agresión del propio cristianismo, en cuyo punto convergen las figuras y fracasa la capacidad para sostener la distinción entre el islam y el cristianismo. Por supuesto, es esa distinción la que el Papa busca subrayar, dar por cierta, establecer sin la menor sombra de duda. Pero su lenguaje contradice su argumento, empezando por esa manera tan extraña de, a la vez, apropiarse y desautorizar la cita. La paradoja tiene una valencia social e incluso psicoanalítica, pero parece también emanar de cierta idea de desarrollo y progreso civilizador (notemos aquí que debemos distinguir entre cultura y civilización por todo tipo de razones, pero que la civilización, a pesar de su origen en la sustitución de las autoridades eclesiásticas por los tribunales de justicia civiles, funciona discursivamente en el momento presente para efectuar un sincretismo de ideales religiosos y seculares).

Ahora bien, puede ser que el intento por romper una lanza a favor de una resistencia puramente secular tenga relación con los tipos de argumentos descritos más arriba. Pero estoy menos segura de que nuestras ideas acerca del secularismo no tengan ya un contenido religioso o de que, con cualquiera de estas posturas, no estemos invocando un secularismo sin impureza alguna (puede ser que el secularismo sólo pueda definirse por su implicación en las mismas tradiciones religiosas de las que intenta distinguirse; pero eso es una cuestión más amplia sobre la que no puedo entrar a fondo en este contexto). Provisionalmente, me gustaría sugerir que el

secularismo ostenta toda una variedad de formas, muchas de las cuales tienen que ver con el absolutismo y el dogmatismo, unas formas que, sin lugar a dudas, son tan problemáticas como las que se basan en el dogma religioso. De hecho, una perspectiva crítica no encaja bien con la distinción entre el pensamiento religioso y el secular.

En el caso francés, la noción de cultura, una noción que se entiende como «secular», funciona en perfecto tándem con el argumento papal. Y aunque el Papa argumente basándose en fundamentos religiosos, existen adversarios claramente religiosos a sus opiniones, situación ésta que sugiere que no deberíamos entender el secularismo como la única fuente de crítica, o la religión como la única fuente de dogmatismo. Si la religión funciona como la matriz clave para la articulación de los valores, y si en la situación global en la que vivimos la mayoría de la gente mira a la religión para que guíe su pensamiento en tales cuestiones, cometeríamos un error político si sostuviéramos que la religión debe ser superada en todos y cada uno de los casos. Tengamos en cuenta que la religión no es simplemente una serie de creencias o una serie de afirmaciones dogmáticas, sino una matriz para la formación del sujeto cuya forma definitiva no está determinada de antemano, una matriz discursiva para la articulación y disputa de valores y un ámbito de contestación. De manera parecida, no serviría abrazar el secularismo como si fuera un monolito, pues los diversos secularismos a menudo reciben su definición de la naturaleza de la ruptura que establecen con legados religiosos específicos. Sin embargo, a veces el secularismo logra su definición mediante el repudio de una tradición religiosa que, de manera incoada pero continua, informa y apoya sus propias afirmaciones, ostensiblemente posreligiosas. Yo creo que el estatus no contradictorio del judío secular, por ejemplo, plantea esto mismo de manera explícita. Podemos verlo también, por ejemplo, en el tratamiento diferencial de las minorías religiosas dentro de un marco ostensiblemente secular, puesto

que la laicidad en Francia está definida, precisamente, por encima y en contra de la intromisión de las autoridades de la Iglesia en las cuestiones del Estado. El debate sobre si a las jóvenes debería prohibírseles llevar el velo en las escuelas públicas parece poner de relieve esta paradoja. Se han invocado ideas de lo secular para consolidar opiniones ignorantes y odiosas acerca de la práctica religiosa islámica (a saber, que el velo no es nada más que la comunicación de la idea de que la mujer es inferior al hombre o de que el velo comunica una alianza con el «fundamentalismo»), en cuyo punto la laicidad se convierte en una manera no de negociar o permitir la diferencia cultural sino de consolidar una serie de presupuestos culturales que efectúan la exclusión y la abyección de la diferencia cultural.

Si comencé este capítulo preguntándome por las implicaciones del progreso secular como marco temporal para reflexionar sobre la política sexual en este tiempo, me gustaría sugerir ahora que lo que está en tela de juicio no son todas y cada una de las maneras de mirar hacia delante (¡espero pacientemente esto, me hace ilusión!), sino, más bien, una idea del desarrollo en la que el secularismo no sucede a la religión de manera secuencial sino que la resucita como parte de su tesis sobre la cultura y la civilización. Por una parte, el tipo de secularismo que estamos presenciando en Francia denuncia y supera ese mismo contenido religioso que también está resucitando en los mismos términos con los que se define la cultura. En el caso de la autoridad papal, vemos un recurso diferente a un marco, presuntamente atemporal y vinculante, y que es, a la vez, cultural y teológico, lo que sugiere una implicación invariable de una esfera en otra. Éstas no son exactamente las mismas que la idea de la integración civil holandesa, pero tal vez existan paralelismos, incluso resonancias fantasmagóricas que valga la pena explorar ulteriormente. El problema es, por supuesto, no el progreso, ni seguramente el futuro, sino las concretas narrativas de desarrollo en las que ciertas normas

exclusivistas y persecutorias se convierten, a la vez, en precondición y teleología de la cultura. Enmarcada así, como condición trascendental y como teleología, la cultura sólo puede producir en tales casos un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal. Fuera de su propia teleología, existe un sentido del futuro ruinoso y premonitorio, y debajo de la condición trascendental acecha un aberrante anacronismo que ya se ha desatado sobre el presente político, haciendo sonar la alarma general dentro del marco secular.

Escribo esto como quien trata de llegar a una comprensión crítica del —y a una oposición política al— discurso sobre el islam actualmente propagado por Estados Unidos. Esto nos conduce a otro discurso distinto, el de la misión civilizadora, pero no hay aquí espacio suficiente para delinear siquiera su lógica o para trazar su resonancia con las otras pautas de desarrollo que he venido intentando discernir en estas páginas. Pero probablemente valga la pena señalar de pasada que Estados Unidos adopta su misión civilizadora para implicar un cruce de perspectivas seculares y no seculares. Después de todo, el presidente Bush nos contó que estaba guiado por Dios, y, por la razón que fuera, éste fue el tipo de discurso que usó a veces para racionalizar sus acciones extralegales, por no decir criminales. Parecería que tanto el marco secular como la misión civilizadora, ésta sólo ambiguamente secular, están representados como posiciones avanzadas que les dan derecho a llevar nociones de democracia a quienes están caracterizados como premodernos, que aún no han entrado en los términos seculares del Estado liberal y cuyas nociones acerca de la religión están invariablemente consideradas infantiles o fanáticas, o estructuradas según unos tabúes ostensiblemente irracionales y primitivos. La misión civilizadora, tal y como la describe Samuel Huntington, es de por sí una declarada mezcla de ideales religiosos y seculares. Huntington avanza la noción de que Estados Unidos, representante de lo que él

denomina de una manera algo desaforada «Occidente», está considerado un país que ha vivido la modernización y ha llegado a unos principios seculares que trascienden y se acomodan a posturas religiosas que son más avanzadas y, finalmente, más racionales, por lo que es más capaz de deliberación democrática y de autogobierno.[18] Y, sin embargo, los ideales de la democracia propugnados por Huntington son los que expresan los valores de la tradición judeocristiana, una visión que sugiere que todas las demás tradiciones religiosas se quedan fuera de la trayectoria de la modernización que constituye la civilización y su reivindicación «misionera» del futuro.

Si las poblaciones islámicas destruidas en las guerras recientes y en curso están consideradas menos que humanas y «fuera» de las condiciones culturales para la emergencia de lo humano, entonces pertenecen o bien a un tiempo de infancia cultural, o bien a un tiempo que queda fuera del tiempo tal y como nosotros lo conocemos. En ambos casos, están consideradas poblaciones que aún no han alcanzado la idea de lo humano racional. De semejante punto de vista se infiere que la destrucción de tales poblaciones, de sus infraestructuras, viviendas e instituciones religiosas y comunitarias, constituye la destrucción de lo que amenaza a lo humano pero no de lo humano como tal. Es precisamente este concepto particular de una historia progresiva lo que sitúa a «Occidente» como articulador de los principios paradigmáticos de lo humano, de los humanos susceptibles de ser valorados, cuyas vidas son merecedoras de ser salvaguardadas, cuyas vidas son precarias y, cuando se pierden, merecedoras de duelo público.

Permítaseme proponer finalmente un debate sobre la tortura que nos devuelva a la cuestión de la temporalidad y al repensamiento de la diferencia cultural. Permítaseme también sugerir, en primer lugar, que Estados Unidos se basó en una pobre fuente antropológica al idear sus protocolos de tortura. El Departamento de Defensa escogió un texto de la década de

1970, titulado *The Arab Mind* [*La mentalidad árabe*], según el cual existía semejante mentalidad, la cual podía caracterizarse de manera general haciendo referencia a las creencias religiosas y a las específicas vulnerabilidades sexuales de personas de origen árabe.[19] El texto suscribía una forma de antropología cultural que trataba las culturas como entidades autosuficientes y distintivas, que se negaba a la mezcla global de formaciones culturales y sociales, y que se consideraba más allá del juicio moral y, más generalmente, al servicio de la tolerancia cultural. Me gustaría sugerir que la reducción masiva de la vida árabe a «la mentalidad árabe» produjo un objeto disponible para los militares estadounidenses y para los protocolos de tortura implantados por el general Geoffrey Miller. Como, por supuesto, no existe ninguna «mentalidad árabe» —no es posible atribuir los mismos miedos y angustias a lo largo y ancho del mundo árabe en toda su complejidad geográfica y en todas sus formulaciones cosmopolitas—, el texto tenía que construir un objeto que pudiera manipular después. Se idearon estrategias para extraer información de esta mentalidad y se aplicaron en los distintos escenarios de tortura que se han vuelto visualmente disponibles para nosotros, así como en otros que siguen sin ser representados de forma mediática.

Quienes idearon estos planes de tortura buscaban comprender las vulnerabilidades concretas de una población formada dentro del islam y desarrollaron sus planes desde un enfoque sexual que era, a la vez, una forma de pazguatería religiosa y de odio. Pero lo que conviene recordar es que el tema del islam se construyó también mediante la tortura y que los textos antropológicos —así como los protocolos— formaban parte de la producción de ese sujeto dentro del discurso de lo militar. Me gustaría andar aquí con especial cautela y que, a tal fin, se me permita repetir esta formulación: la tortura no fue solamente un esfuerzo por encontrar una manera de avergonzar y humillar a los prisioneros de Abu Ghraib y Guantánamo sobre la base de su

presunta formación cultural; la tortura fue, también, una manera de producir coercitivamente al sujeto árabe y la mentalidad árabe. Esto significa que, independientemente de las complejas formaciones culturales de los prisioneros, éstos fueron obligados a encarnar la reducción cultural descrita por el texto antropológico. Permítaseme recordar que este último no tiene una relación epistémicamente privilegiada con su sujeto. Forma parte del proyecto de obligar la producción de ese sujeto, y a nosotros nos tocará preguntarnos por qué.

Esta perspectiva no se ha considerado en los debates actuales sobre la cuestión dentro de los medios de comunicación convencionales. Ha habido, grosso modo, dos maneras de abordar la cuestión dentro de un marco liberal. La primera, que presenta su argumento sobre la base de los derechos culturales y de las violaciones culturales, sostiene que las orquestadas escenas de la humillación sexual y física explotan las vulnerabilidades sexuales concretas de estas poblaciones árabes. La segunda postura afirma que necesitamos una condena normativa de la tortura que no haga referencia a la cultura, ya que resulta evidente que los actos serían impropios y punibles independientemente de contra quién se perpetraran o de quién los perpetrara. Según la primera postura, que recalca los derechos culturales y es defendida por el periodista estadounidense Seymour Hersh, [20] se produjeron violaciones específicamente culturales en el transcurso de las torturas, unas violaciones que tenían que ver con el pudor, los tabúes sobre la homosexualidad y otros aspectos de exhibición y vergüenza públicas. La tortura también pisoteó otros códigos sociales de diferencia sexual, obligando a los hombres a llevar ropa interior femenina y envileciendo a las mujeres mediante la desnudez forzosa.

Estos dos marcos para comprender la tortura son necesarios, pero en última instancia insuficientes. Sí, se produjeron violaciones culturales muy específicas, y estos actos de tortura fueron claramente inapropiados, según cualquier marco normativo merecedor de este nombre; pero

tenemos que incluir estas dos visiones dentro de un marco más amplio si queremos comprender cómo estas escenas de envilecimiento sexual y de tortura física forman parte de la misión civilizadora y, en particular, de sus esfuerzos por mantener el control absoluto de la construcción del sujeto de la tortura. Si preguntamos qué es lo que está en juego al producir al sujeto árabe como un *locus* distintivo de vulnerabilidad sexual y social, tendremos que descubrir qué posición de sujeto es puesta en juego no sólo por los militares estadounidenses sino también por el esfuerzo bélico en general. Si queremos hablar de «culturas específicas», entonces tendría sentido empezar por la cultura específica del ejército estadounidense, por su enfático masculinismo y homofobia, y preguntarnos por qué debe, para sus propios fines, modelar a la población predominantemente islámica contra la cual hace la guerra como un *locus* de tabú y vergüenza primitivos. Me gustaría sugerir que, en este contexto, está latente una guerra de civilizaciones que modela al ejército como la cultura más progresiva sexualmente. Los componentes del ejército se consideran más «avanzados» sexualmente porque leen pornografía o la imponen a sus prisioneros, porque superan sus propias inhibiciones explotando y frustrando las inhibiciones de aquellos a quienes torturan.

La ostensible «superioridad» del ejército reside no en su capacidad para hacer la guerra contra sujetos militares, o contra los putativos códigos sexuales y morales del islam, sino en su capacidad para construir coercitivamente al sujeto árabe implantando protocolos de tortura. No se trata simplemente de destruir los códigos, sino de construir un sujeto que se venga abajo cuando se le obligue a destruir dichos códigos. Y supongo que tenemos que preguntarnos qué sujeto *no* se viene abajo en estas condiciones. Puede que el torturador adopte la pose de alguien cuya impermeabilidad se consigue a expensas de la radical permeabilidad del torturado, pero esa pose no puede negar una permeabilidad

fundamental que atraviesa toda vida corpórea. Más concretamente, que el ejército destruya esos códigos es, en sí, un acto de dominio, pero también una manera de ejercer y ejemplificar una libertad que es, a la vez, ilegal y coercitiva, una manera que ha acabado representando e implantando la misión civilizadora. Después de todo, no puede haber civilización con el islam «dentro», según los avatares de Huntington y las teorías de la denominada «mentalidad árabe». Y, sin embargo, si miramos de cerca lo que se está representando como misión civilizadora, veremos que consiste en unas prácticas homofóbicas y misóginas desenfrenadas. Así, tenemos que entender los actos de tortura como acciones de una institución homofóbica contra una población que está a la vez construida —y elegida como blanco de vergüenza— sobre la homosexualidad; acciones asimismo de una institución misógina contra una población en la que las mujeres están modeladas en unos papeles determinados por unos códigos de honor y de vergüenza, y que por lo tanto, no son «iguales», como lo son las mujeres en Occidente. Así, podemos ver las fotos de mujeres sin velo distribuidas por el ejército estadounidense en Afganistán como signo de su «triunfo», como prefiguración de las capturas digitales y violaciones sexuales perpetradas por soldados estadounidenses en Abu Ghraib y Guantánamo.

Asimismo, podemos ver aquí la asociación de cierto presupuesto cultural de progreso con cierta licencia para entregarnos a una destrucción desenfrenada. Más específicamente, en este modo de racionalización implícita está operando un crudo despliegue y una cruda explotación de la norma de «libertad», tal y como funciona en la política sexual contemporánea, una norma en la que la «libertad» se convierte no sólo en medio de coacción sino, también, en lo que podría denominarse «la *jouissance* de la tortura». Si nos preguntamos qué tipo de libertad es ésta, debemos contestar diciendo que es una libertad que está al margen de la ley y que, al mismo tiempo, es coercitiva; es una extensión de la

lógica que coloca al poder estatal —y sus mecanismos de violencia— más allá de la ley. No es una libertad que pertenezca a un discurso sobre los derechos, a no ser que entendamos el derecho a ser libres de toda responsabilidad jurídica como el derecho en cuestión.

Vemos en acción aquí al menos dos tendencias que se contrarrestan en las escenas de tortura. Por una parte, la población presa iraquí es considerada premoderna precisamente en cuanto que, presuntamente, encarna ciertas prohibiciones e inhibiciones con relación a la homosexualidad, la exhibición, la masturbación y la desnudez. El ejército no sólo se basa en un esencialismo cultural malo para imponer su punto de vista, sino que, además, convierte la tortura en una manera de comprobar y ratificar la tesis de ese esencialismo cultural malo. En realidad, yo iría más lejos y diría que, a este respecto, se puede entender la tortura como una técnica de modernización. A diferencia de los regímenes disciplinarios de la formación del sujeto, que buscarían transformar al torturado en un sujeto moderno ejemplar, la tortura de este tipo intenta poner al descubierto el estatus del torturado como lo permanente, envilecido y aberrante fuera de la formación del sujeto como tal. Si son sujetos de algún tipo, están fuera de la trayectoria de la civilización que asegura lo humano, lo que da a los defensores de la civilización el «derecho» a excluirlos más violentamente. No obstante, como éstas son técnicas coercitivas de modernización, también está en juego la cuestión de una barbarie específica del modernismo secular. Y, a este respecto, podemos ver que la misión civilizadora emprendida por los militares en sus actos de tortura complica la progresiva narrativa que racionalizaría la guerra contra el islam. También vemos en forma abreviada el «despliegue» de una postura de la libertad sexual con objeto de forzar la capitulación a la humillación sexual, en cuyo punto se vuelve gráficamente disponible la dimensión «coercitiva» de esta versión histórica del proyecto de

secularización moderna. Conviene dejar bien claro que yo no veo los actos de tortura ni como actos individuales aberrantes ni como metas plenamente conscientes y estratégicas de los militares estadounidenses. Antes bien, entiendo la naturaleza coercitiva de estos actos de humillación y tortura como una naturaleza que torna explícita una coacción que ya está operando en la misión civilizadora y, más en particular, en la instalación forzosa de un orden cultural que representa al islam como algo abyecto, atrasado, que amenaza ruina y, por consiguiente, que está necesitado de la subordinación a —o de la exclusión de— la cultura de lo humano como tal. Esta lógica no está lejos de la deslegitimación y del desplazamiento que marcaba la retórica papal sobre el islam. Si el islam es representado como algo violento por definición, pero lastrado por normas inhibidoras, entonces, en la medida en que es violento, necesita de unas nuevas normas disciplinarias; y, en la medida en que está sometido a unas normas, necesita de una emancipación que sólo la modernidad puede aportar.

No estoy sosteniendo que negarle a alguien los derechos de inmigración sea lo mismo que someter a esa persona a una tortura sexual; sólo estoy sugiriendo que la rigurosa exclusión de las comunidades islámicas de las normas al uso en Euroamérica, por hablar sólo a grandes rasgos por el momento, se basa en la convicción de que el islam plantea una amenaza a la cultura, incluso a las normas vigentes de humanización. Y cuando ocurre que algún grupo de personas representa una amenaza a las condiciones culturales de la humanización y la ciudadanía, la base racional de su tortura y muerte está asegurada, puesto que los componentes de ese grupo ya no pueden ser conceptualizados como humanos ni como ciudadanos. En el caso de la tortura sexual, está operativo un despliegue nocivo de la noción de libertad sexual: «Nosotros encarnamos esa libertad, vosotros no; por lo tanto, nosotros somos libres de coaccionaros y, así, de ejercer nuestra libertad, mientras que vosotros..., vosotros

manifestaréis vuestra falta de libertad y ese espectáculo servirá de justificación visual para arremeter contra vosotros». Por supuesto, esto es diferente del «desvelamiento» de las mujeres afganas que apareció en la portada del *New York Times;* pero ¿está operando aquí un presupuesto común? En estos contextos, ¿se puede decir que el feminismo y la lucha por la libertad sexual se han convertido, de manera espantosa, en el «signo» de la misión civilizadora en curso? ¿Podemos empezar a comprender la tortura si no podemos explicar la homofobia del estamento militar cuando actúa sobre una población formada religiosamente mediante el tabú de la homosexualidad?

¿Qué tipo de encuentro es, entonces, el que se produce en la escena de la tortura, donde una violenta homofobia y misoginia explotan la presunta homofobia y misoginia de sus víctimas? Si nos centramos en estas últimas, incluso dentro del marco de la tolerancia, de los derechos culturales o de específicas violaciones culturales, perderemos de vista la explotación que está teniendo lugar en la escena de la tortura. La homofobia y la misoginia parecen más centrales a la escena de la tortura que cualquier homofobia y misoginia que podamos haber atribuido a la población torturada, o incluso que podamos entender como un lastre o atraso específicos del islam. Sea cual sea la relación que exista entre el islam y el estatus de la mujer, es imperativo empezar por la proposición de que es una relación compleja, históricamente cambiante y no susceptible a rápida reducción (a este respecto, yo sugeriría a los lectores «occidentales» que leyeran la colección de volúmenes, compilados por Suad Joseph, titulada *Women in Islamic Cultures* [*La mujer en las culturas islámicas*], de los que Brill ya ha publicado cuatro).

Lo que se cuestiona en la escena de tortura es el nexo entre la violencia y la sexualidad, que pertenece a la tesis civilizadora tal y como se ha formulado en el contexto de estas guerras. Después de todo, Estados Unidos está llevando la civilización a un «otro islámico» ostensiblemente

«atrasado» o premoderno. Y salta a la vista que lo que está llevando es la tortura como instrumento y signo de civilización. No se trata de momentos aberrantes de la guerra, sino más bien de la lógica cruel y espectacular de la cultura imperial estadounidense, tal y como se aplica en el contexto de sus guerras en curso. Las escenas de tortura se montan en nombre de la civilización contra la barbarie, y podemos ver que la «civilización» en cuestión forma parte de una dudosa política secular que es tan poco ilustrada y tan poco crítica como las peores formas de religión dogmática y restrictiva. De hecho, las alianzas históricas, retóricas y lógicas entre ellas pueden ser más profundas de lo que pensamos. La barbarie aquí en cuestión es la barbarie de la misión civilizadora, y cualquier política contraimperialista, especialmente la feminista y la homosexual, debe oponerse siempre a ella; pues de lo que se trata es de establecer una política que se oponga a la coacción estatal y de construir un marco dentro del cual podamos ver cómo la violencia practicada en nombre de la conservación de cierta modernidad, junto con el constructo de la homogeneidad o la integración cultural, son las que constituyen actualmente las amenazas más serias para la libertad. Si las escenas de tortura son la apoteosis de cierta concepción de libertad, se trata de una concepción libre de toda ley y libre de toda restricción, precisamente con objeto de imponer la ley y ejercer la coacción. Que hay en liza distintas nociones de libertad es algo obvio, aunque probablemente merezca la pena notar que la libertad para ser protegidos contra la coacción y la violencia es una de las nociones cuyo significado se ha perdido de vista. Lo mismo se puede decir también de la capacidad para pensar el tiempo —este tiempo— fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable. La posibilidad de un marco político que abra nuestras ideas sobre las normas culturales a la contestación y al dinamismo dentro de un marco global sería, sin ninguna duda, una manera de pensar una política

que reconduzca la libertad sexual al contexto de unas luchas aliadas en contra del racismo, del nacionalismo y de la persecución de las minorías religiosas.

Pero no estoy del todo segura de que necesitemos situar estas luchas dentro de un marco unificado. Como espero haber mostrado, al menos de forma preliminar, insistir en un marco cultural unificado como precondición de la política, ya secular ya religiosa, sería excluir de antemano semejante marco de contestación política. Si, como insiste Marx, el punto de partida para nuestro análisis debe ser el presente histórico, entonces me parece que sería necesaria una nueva manera de entender cómo entran en conflicto y convergen las temporalidades para poder obtener cualquier descripción compleja de dicho presente. Eso significa, creo, oponernos a los dos marcos unificados que destilan los antagonismos en cuestión en reivindicaciones de derechos, pero también significa rechazar esas narrativas del desarrollo que determinan por anticipado en qué consiste una justa visión del prosperar humano. Siempre es posible mostrar no sólo las distintas maneras de modernidad del islam sino, también —algo que me parece igual de importante—, que ciertos ideales seculares podrían no haberse desarrollado sin una transmisión y una elaboración a través de las prácticas islámicas. Sin embargo, no se trata de mostrar que todos somos modernos. La modernidad intenta constituirse mediante una idea del tiempo continua y en desarrollo, y si algunas de nuestras libertades personales se conceptualizan dentro de esa noción de realización continua y en desarrollo, entonces tal vez nos vendría bien recordar la famosa ocurrencia de Nietzsche, que encontramos en *La voluntad de poderío*: «La humanidad no avanza, ni siquiera existe».[21] Más relevante sea, quizá, la insistencia de Walter Benjamin —en la decimotercera de sus *Tesis de filosofía de la historia*— en que «el concepto del progreso histórico de la humanidad no puede desgajarse del concepto de su progresión a través de un tiempo homogéneo, vacío. Una crítica del concepto de dicha progresión debe ser

la base de cualquier crítica del concepto de progreso como tal».[22] En una tesis posterior, señala que «la conciencia de que están a punto de hacer explotar el contínuum de la historia es característica de las clases revolucionarias en el momento de su acción».[23] El historiador que entienda cómo el pasado aparece fugazmente ante nuestra vista, cómo el pasado no es pasado sino que continúa en el presente, ese historiador entenderá «el tiempo del ahora» como un tiempo «en el que se hallan dispersas las astillas del tiempo mesiánico».[24] Esta referencia de Benjamin enfáticamente no secular no se basa en un futuro ideal sino más bien en la fuerza interruptiva del pasado sobre un presente que borra todas las diferencias cualitativas mediante su efecto homogeneizador. Esa «constelación» que es la era del yo es, precisamente, la escena difícil e interruptiva de múltiples temporalidades que no pueden reducirse al pluralismo cultural o a un discurso liberal sobre los derechos. Para Benjamin, como sostiene en la línea final de sus tesis, «cada segundo de tiempo fue la puerta estrecha por la que el Mesías podía entrar», una condición histórica en la que la responsabilidad política del presente existe precisamente «ahora». No en vano Benjamin entendió la acción revolucionaria como huelga, como el rechazo del poder estatal coercitivo. Ese poder se basa en cierta supuesta noción del progreso histórico, a fin de legitimarse como el logro supremamente moderno. Separar el «tiempo del ahora» de estas pretensiones de modernidad es cortar de raíz el marco temporal que apoya de manera acrítica al poder estatal, su efecto legitimador y sus instrumentalidades coercitivas. Sin una crítica de la violencia estatal y del poder que ostenta el Estado para construir al sujeto de la diferencia cultural, nuestras pretensiones de libertad corren el riesgo de una apropiación por parte del Estado que puede hacernos perder de vista todos nuestros demás compromisos. Sólo mediante dicha crítica de la violencia estatal tendremos la posibilidad de encontrar y reconocer las alianzas ya existentes y los sitios

de contacto con otras minorías para poder considerar sistémicamente cómo la coacción pretende dividirnos y mantener nuestra atención apartada de la crítica de la violencia.

Sólo alcanzando un compromiso con los cambios epistémicos entre distintas perspectivas críticas, tanto seculares como religiosas, cualquiera de nosotros será capaz de darse cuenta del tiempo y del lugar de la política. Si la libertad es uno de los ideales que esperamos, será importante recordar cuán fácilmente puede desplegarse la retórica de la libertad en nombre de la autolegitimación de un Estado cuya fuerza coercitiva desmiente su pretensión de salvaguardar la humanidad. Tal vez entonces podamos repensar la libertad, incluida la libertad respecto de la coacción, como una condición de solidaridad entre minorías, y apreciar lo necesario que es formular las políticas sexuales en el contexto de una crítica general de la guerra.

CAPÍTULO 4

El no-pensamiento en nombre de lo normativo

En un reciente intercambio,[1] el sociólogo británico Chetan Bhatt ha señalado que «en la sociología, al igual que en la teoría cultural o los estudios culturales, muchos de nosotros presuponemos un campo de verdades [...], un (aunque contestado) campo de inteligibilidad teórica para comprender o describir "el yo", "el otro", el sujeto, la identidad y la cultura».[2] Y agrega a continuación: «Ya no estoy seguro de que estos conceptos tengan necesariamente capacidad expansiva para abordar las transformaciones masivas de los mundos cotidianos fuera de Euroamérica, así como el rápido desenmarañamiento y reempaquetamiento de lo que llamamos "identidad" [...]». Si Bhatt lleva razón, entonces el marco mismo dentro del cual procedemos, ya sea el del multiculturalismo o el de los derechos humanos, está dando por supuestos unos tipos de sujeto específicos que pueden corresponder o no a los modos de vida que se dan dentro del tiempo presente. Los sujetos presupuestos por los marcos liberales y multiculturales (y conviene distinguirlos bien) se caracterizan por pertenecer a ciertos tipos de

identidades culturales, diversamente concebidos como individual o múltiplemente determinados por listas de categorías que incluyen la etnicidad, la clase, la raza, la religión, la sexualidad y el género. Hay cuestiones persistentes sobre si y cómo tales sujetos pueden representarse en el marco de la ley y qué podría considerarse un suficiente reconocimiento cultural e institucional para tales sujetos. Hacemos estas preguntas normativas como si conociéramos la mejor manera de representar o reconocer a varios sujetos. De hecho, el «nosotros» que hace tales preguntas presupone, en su mayor parte, que el problema es normativo, a saber, cuál es la mejor manera de disponer la vida política para que se pueda producir el reconocimiento y la representación. Y aunque, sin duda, ésta es una pregunta crucial, por no decir que es la pregunta normativa más crucial que podamos hacer, es posible que no podamos columbrar una respuesta si no consideramos la ontología del sujeto cuyo reconocimiento y representación está en tela de juicio. Más aún, cualquier indagación sobre dicha ontología exige que consideremos otro nivel en el que opere lo normativo, a saber, mediante normas que produzcan la idea de un humano merecedor de reconocimiento y representación. Es decir, que no podemos hacer y contestar a la pregunta normativa, entendida de la manera más general, sobre la mejor manera de representar o reconocer a tales sujetos si no conseguimos comprender el diferencial de poder existente que distingue entre los sujetos que serán elegibles para el reconocimiento y los que no lo serán. Formulado con otras palabras, ¿cuál es la norma según la cual se produce el sujeto que se convierte después en el presunto «fundamento» del debate normativo?

El problema no es meramente o sólo «ontológico», puesto que las formas que toma el sujeto, así como los mundos cotidianos que no se conforman a las categorías disponibles del sujeto, surgen a la luz de los movimientos históricos y geopolíticos. Digo «surgen»; pero, por supuesto, esto no se debe dar por sentado, ya que tales formaciones sólo pueden

«surgir» cuando existen marcos que establezcan la posibilidad de dicho surgimiento. Así, la pregunta que cabe hacer es: ¿existen tales marcos y, en tal caso, cómo funcionan? Existen variantes sobre el liberalismo y el multiculturalismo que proponen pensar en lo que podría ser el reconocimiento a la luz de un desafío a las nociones del sujeto y de la identidad propuestas por Bhatt más arriba. Algunas de estas posturas tratan de extender una doctrina del reconocimiento a sujetos coalicionales. El sociólogo Tariq Modood, por ejemplo, propone una concepción de la ciudadanía dependiente menos de perspectivas o reivindicaciones basadas en el sujeto que del intercambio intersubjetivo que se produce, por ejemplo, como resultado de «posibilidades coalicionales entre políticas sexuales y el multiculturalismo religioso». Según esta opinión, la ciudadanía tiene que entenderse como algo dinámico y revisable, marcado por «conversaciones y negociaciones». Una concepción sustancial de la ciudadanía implica unos modos de diálogo que reconstituyan a los participantes de una manera significativa. Modood deja bien claro que «en lo único en que no consiste esa inclusión cívica es en una aceptación acrítica de una concepción existente sobre la ciudadanía, de las “reglas del juego” y de un “encajar” unilateral a los recién llegados o a los nuevos iguales (los ex subordinados)». Después, hace esta importante observación: «Ser ciudadano, al igual que haberse convertido simplemente en ciudadano, es tener derecho no sólo a ser reconocido sino, también, a debatir los términos del reconocimiento».[3]

Hacer la petición de llegar a ser ciudadano no es tarea fácil, pero debatir los términos mediante los cuales se confiere la ciudadanía es, sin duda, algo más difícil todavía. Desde esta perspectiva, el ciudadano *es de por sí* un intercambio coalicional; en otras palabras, no hay un sujeto individual o múltiplemente determinado, sino un proceso social dinámico, un sujeto que está no sólo en marcha sino, también, constituido y reconstituido en el transcurso del intercambio social. No sólo tenemos derecho a cierto estatus como

ciudadanos, sino que, además, este estatus se determina y revisa de por sí en el transcurso de la interacción social. Podríamos decir que esta forma dialógica de ontología social está bien, pero que este reconocimiento legal nos convierte a todos en sujetos jurídicos. Aunque esto pueda ser cierto, existen condiciones extralegales para llegar a ser ciudadano, incluso para llegar a ser un sujeto capaz de comparecer ante la ley. Comparecer ante la ley significa que uno ha accedido al ámbito de la apariencia o que está posicionado para ser introducido allí, lo que significa, a su vez, que existen normas que condicionan y orquestan al sujeto que puede comparecer y, de hecho, comparece. El sujeto trabajado para comparecer ante la ley no está, así, plenamente determinado por la ley, y esta condición extralegal de legalización está implícitamente (que no jurídicamente) presupuesta por la propia ley.

Podríamos entonces sentir la tentación de decidir formular una nueva concepción del sujeto, una concepción que podría denominarse «coalicional». Pero ¿qué es lo que constituirá las partes de dicha coalición? ¿Diremos que existen varios sujetos dentro de un único sujeto o que existen «partes» que entran en comunicación unas con otras? Ambas alternativas nos piden que formulemos la pregunta de si basta el lenguaje del sujeto. Consideremos el escenario invocado por quienes persiguen la meta normativa de la tolerancia: si un sujeto practica la tolerancia para con otro, o dos sujetos distintos se ven en la obligación de practicar la tolerancia recíprocamente, entonces estos dos sujetos se considerarán diferenciados desde el principio. Pero ¿qué es lo que explica esa diferenciación? Y ¿qué ocurre si la «diferenciación» es exactamente lo que debe ser reprimido y resituado a fin de que el sujeto aparezca dentro de semejante escenario? Dentro de algunos discursos de la tolerancia, hay dos tipos de sujetos diferentes, como, por ejemplo, los «homosexuales» y los «musulmanes», que se toleran o no mutuamente en las esferas de la transacción y la política públicas. Como ha afirmado Wendy Brown de manera persuasiva, la tolerancia es un

instrumento débil que, a menudo, presupone el desdén hacia aquel a quien va dirigido.[4] Otros favorecen el reconocimiento como una alternativa a la tolerancia más robusta y afirmativa (¡menos tolerantes y así más tolerantes!). Pero el reconocimiento se vuelve un concepto menos que perspicaz cuando pensamos en cómo podría funcionar con relación a tales escenarios. Aparte de la pregunta de quién confiere reconocimiento y qué forma adopta éste, tenemos que preguntarnos qué es exactamente eso que sería «reconocido». ¿Es la «homosexualidad» de la persona gay? ¿Es la creencia religiosa del musulmán? Si nuestros marcos normativos presuponen que estos rasgos ostensiblemente definidores de sujetos singularmente determinados son sus propios objetos, entonces el reconocimiento se convierte en parte de esa misma práctica de ordenar y regular a los sujetos según unas normas preestablecidas. Si el reconocimiento reconsolida al «sujeto sexual», al «sujeto cultural» y al «sujeto religioso», entre otros, ¿*hace* o *encuentra* al sujeto del reconocimiento basado en tales términos? ¿Qué ocurre si los rasgos mismos que son «reconocibles» resultan basarse en el fracaso del reconocimiento?

El hecho de que no pueda surgir ningún sujeto sin estar diferenciado tiene varias consecuencias. En el primer caso, un sujeto sólo se vuelve discreto excluyendo otras posibles formaciones del sujeto, una serie de «no yoes». En el segundo caso, surge un sujeto mediante un proceso de abyección, desechando esas dimensiones de uno mismo que no se conforman con las figuras discretas producidas por la norma del sujeto humano. El rechazo de semejante proceso incluye varias formas de espectralidad y monstruosidad, generalmente representadas con relación a la vida animal no humana. En cierto modo, esta formulación es una especie de truismo (pos)estructuralista en el sentido de que esa diferencia no sólo precondiciona la afirmación de la identidad, sino que, además, se revela como un resultado más fundamental que la identidad. Laclau y Mouffe ofrecieron una

reformulación sumamente importante de esta noción en *Hegemonía y estrategia socialista,* donde al parecer la condición de la diferenciación se convierte, a la vez, en signo de una falta constitutiva en toda formación del sujeto y en la base para una concepción no sustancial de la solidaridad.[5]

¿Existe una manera de convertir esta serie de intuiciones formales en un análisis históricamente específico del funcionamiento diferencial del reconocimiento en estos tiempos? Después de todo, si el sujeto está siempre diferenciado, tendremos que entender qué significa esto exactamente. Existe una tendencia a entender la diferenciación a la vez como un rasgo interno de un sujeto (el sujeto está internamente diferenciado y compuesto de varias partes que se determinan mutuamente) y como un rasgo externo (el sujeto excluye otras formaciones del sujeto como espectros de abyección o como la pérdida del estatus de sujeto). Pero estas dos formas de diferenciación no son tan distintas como podría parecer, puesto que la que yo excluyo con el fin de constituir mi carácter discreto y específico sigue siendo tan interna para mí como la perspectiva de mi propia disolución. Cualquier diferenciación interna que yo pudiera hacer entre mis partes o mis «identidades» resulta en cierta manera, de unificar estas diferencias y, así, reinstala al sujeto como fundamento de la diferencia. A su vez, este sujeto obtiene su especificidad definiéndose contra lo que está fuera de él, de manera que la diferenciación externa resulta ser fundamental para explicar la diferenciación interna.

No necesitamos ir más allá de Hegel para hacer estas afirmaciones; pero tal vez exista algo más que considerar en las formas concretas que adoptan los ostensibles conflictos culturales, así como en la manera como estas formas son presupuestas por los marcos normativos vigentes. La persona homosexual puede ser musulmana o no, y la persona musulmana puede ser homófoba o no. Pero si el marco del conflicto cultural (gay frente a musulmán) determina la manera cómo concebimos estas identidades, entonces el

musulmán acabará definiéndose por su ostensible homofobia y el homosexual acabará definiéndose, según el marco, ya como presuntamente antimusulmán ya como receloso de la homofobia musulmana. En otras palabras, que ambas posturas se definen en términos de una relación mutua putativamente conflictiva, en cuyo caso nos quedamos sin saber gran cosa de la categoría ni de los *loci* de su convergencia sociológica. De hecho, el marco de la tolerancia, incluido el mandamiento de la tolerancia, ordena la identidad según sus exigencias y borra las complejas realidades culturales de las vidas gais y religiosas.

La consecuencia es que el marco normativo comanda cierta ignorancia sobre los «sujetos» en cuestión, e incluso racionaliza esta ignorancia como necesaria para la posibilidad de hacer juicios normativos fuertes. Incluso se necesita cierto esfuerzo para «entender» las realidades culturales designadas por los «homosexuales» y los «musulmanes», especialmente en sus «mundos cotidianos» transnacionales, por invocar a Bhatt, a la vez dentro de, fuera de y en la periferia de Euroamérica (entendiendo que estas categorías espaciales pueden operar simultáneamente). Después de todo, entender esta relación implicaría considerar cierto número de formaciones en las que la sexualidad y la religión operan como vehículos recíprocos, unas veces en antagonismo y otras no. Afirmar que no hay reglas contra la homosexualidad dentro del islam no es, empero, afirmar cómo viven las personas en relación con tales reglas o tabúes o cómo dichas reglas y tabúes varían en su intensidad o centralidad, según los específicos contextos y prácticas de índole religiosa. Revestiría un interés especial un análisis de cómo se dan las prácticas sexuales que son objeto explícito de tabú con relación al tabú, o que presentan una relativa indiferencia ante él. Afirmar que existe un tabú a nivel doctrinal no significa explicar la función que desempeña dicho tabú dentro de esa doctrina ni la manera cómo se lleva la vida sexual en relación no sólo con el tabú sino, también, con otros tipos de realidades culturales, ya estén o no

religiosamente conjugadas. En efecto, afirmar incluso que la religión y la sexualidad pueden constituir sendas fuerzas impulsoras para un determinado modo de vida no es todavía afirmar el impulso concreto que pueden aportar, de qué manera impulsan (o no consiguen impulsar) o qué es exactamente lo que impulsan (y en tándem con qué otras fuerzas impulsoras). En otras palabras, el marco binario da por supuesto que la religión y la sexualidad están determinando por separado y exhaustivamente la identidad (por lo que hay dos identidades, distintas y opuestas). Semejante marco no considera que, incluso donde hay antagonismos, eso no implica una contradicción o un *impasse* como conclusiones necesarias. El antagonismo puede vivirse dentro de y entre sujetos como una fuerza política dinámica y productiva. Finalmente, semejante marco no se molesta en preguntar sobre la manera compleja cómo están organizadas la religión y la sexualidad, puesto que el marco binario presupone conocer todo lo que se necesita saber antes de cualquier investigación real sobre esta realidad cultural tan compleja. Es una forma de no-pensamiento ratificada por un modelo restrictivamente normativo, un modelo que necesita un mapa de realidad capaz de asegurar el juicio, incluso si el mapa es claramente falso. En realidad, es una forma de juicio que falsifica el mundo con objeto de apuntalar el juicio moral propiamente dicho como signo de cierto privilegio y de cierta «perspicacia» culturales, una manera de mantener a raya a las hordas (lo que, presumiblemente, no sólo incluiría a los no europeos sino, también, a los comparatistas de toda índole). Además, semejantes afirmaciones a menudo corren parejas con una aseveración espuria de «valentía política», entendida como la voluntad de desafiar a quienes nos harían pensar en diferencias culturales de manera más fundamentada, paciente o compleja. En otras palabras, no necesitamos entender, sino ¡sólo y siempre juzgar! Mi argumento, no obstante, no es paralizar el juicio o socavar las exigencias normativas, sino insistir en que debemos arbitrar nuevas constelaciones para

pensar en la normatividad si queremos proceder de una manera intelectualmente abierta y comprehensiva en orden a captar y evaluar nuestro mundo.

Por supuesto, hay algunas opciones que yo *no* estoy promoviendo. Por ejemplo, el problema que estamos abordando no es un problema en el que los derechos de la cultura amenacen con desbancar los derechos de la libertad individual, puesto que el enmarque del problema se niega a repensar esos mismos conceptos del individuo y de la cultura que se están dando por supuestos. En este contexto, es importante recalcar que el esfuerzo de las elites seculares por excluir la religión de la esfera pública puede tener sus raíces en cierto privilegio de clase y en cierta ceguera ante el hecho de que las redes religiosas a menudo suministran el apoyo en el que necesariamente se basan las poblaciones vulnerables. Hay quienes han argumentado a favor de los derechos asociativos de las comunidades religiosas sobre la base de que la infracción de tales derechos conduce a sustantivas desemancipaciones para tales comunidades o incluso al desarraigo de la comunidad como tal.[6] Por supuesto, semejante proyecto tendría que ser capaz de localizar las comunidades, de tratarlas como entidades estables y discretas, lo que conduciría a ciertos tipos de decisiones complicadas sobre cómo debería determinarse la pertenencia a un grupo. Sin duda, la ventaja de dicho enfoque es que complementa cierto individualismo mediante la noción de los derechos de grupo; pero la limitación es que el «grupo» o la «comunidad» funcionan como un sujeto unificado precisamente en un tiempo en el que las nuevas formaciones sociales exigen que pensemos más allá o en contra de semejantes unidades presupuestas.

La estrategia de idear los derechos asociativos y un concepto coalicional de la ciudadanía podría entenderse como un instrumental para expandir las actuales normas democráticas, de manera que sean más inclusivas y superen así los «distanciamientos» entre el individuo y las

reivindicaciones y derechos de índole religiosa. No cabe duda de que tales estrategias tienen sus puntos fuertes y son harto prometedoras. Me gustaría solamente llamar la atención sobre la tensión existente entre a) expandir los actuales conceptos normativos de ciudadanía, reconocimiento y derechos para acomodarlos y superar los *impasses* contemporáneos, y b) hacer un llamamiento a favor de unos vocabularios alternativos fundados en la convicción de que los discursos normativos derivados del liberalismo y del multiculturalismo son igualmente inadecuados para la tarea de captar tanto la nueva formación del sujeto como las nuevas formas de antagonismo social y político.

Aunque no pretendo en absoluto subestimar el lugar del conflicto social y cultural en la política contemporánea, me muestro igualmente renuente a dar por sentado el *impasse* como rasgo estructural del multiculturalismo, por mucho que prevalezca la interpretación de cierto distanciamiento entre, por ejemplo, las minorías religiosas y las sexuales. Hay numerosos grupos religiosos de gais y lesbianas, algunos de los cuales han sido responsables en Estados Unidos de algunas de las campañas en pro del matrimonio.[7] Asimismo, hay actualmente en Estados Unidos y en toda Europa algunas coaliciones de homosexuales y de «extranjeros ilegales» o «sin papeles» que trabajan en buena armonía, sin que su identidad sexual y su fe religiosa afecten a sus esfuerzos coalicionales. Y hay numerosas redes de lesbianas y de gais musulmanes (como, por ejemplo, el bar SO36, en el distrito de Kreuzberg, Berlín) que desmienten la necesidad de una oposición entre sexualidad y religión. Si consideramos cómo el estatus de seropositivo ha afectado adversamente a la capacidad de ciertos individuos para migrar o simplemente para obtener una adecuada atención sanitaria, podremos ver cómo pueden formarse bajo la rúbrica de la política de la inmigración comunidades que luchan por la emancipación y están caracterizadas por una fusión de identidades. Si los términos de multiculturalismo y de política del reconocimiento exigen

o bien la reducción del sujeto a un único atributo definidor o bien la construcción de un sujeto múltiplemente determinado, entonces no puedo asegurar que nos hayamos enfrentado ya al reto de la metafísica cultural planteado por las nuevas redes globales que atraviesan y animan varias determinaciones dinámicas a la vez.

Cuando tales redes forman la base de las coaliciones políticas, están mejor unidas por cuestiones de «identidad», o de términos de reconocimiento comúnmente aceptados, que por formas de oposición política para ciertas políticas estatales y otras reguladoras que fomentan exclusiones, abyecciones, una ciudadanía parcial o plenamente suspendida, subordinación, envilecimiento y otras cosas por el estilo. En este sentido, las «coaliciones» no se basan necesariamente en posiciones del sujeto o en reconciliar diferencias entre posiciones del sujeto; de hecho, pueden basarse en solapar provisionalmente aspiraciones, y puede haber —y tal vez deba haber— antagonismos activos con respecto a lo que estas aspiraciones deberían ser y a la mejor manera de hacerlas realidad. Son unos campos animados de diferencias en cuanto que el «estar efectuado por otro» y el «efectuar a otro» forman parte de la ontología social misma del sujeto, en cuyo caso «el sujeto» es menos una sustancia discreta que una serie activa y transitiva de interrelaciones.

No estoy del todo convencida de que exista un único término «unificador» que abarque todas las formas de desposeimiento que unen a las políticas de minorías, ni creo tampoco que haya necesidad de dicho término para los fines estratégicos de una alianza política. Lo que sí es necesario es que quienes están comprometidos en tales esfuerzos coalicionales estén también activamente involucrados en pensar a fondo la categoría de la «minoría» como algo que atraviesa las líneas que dividen al ciudadano del no ciudadano. Al centrarme en los poderes estatales y reguladores, en cómo éstos orquestan el debate y manipulan los términos para crear un *impasse* político, nos estamos

moviendo más allá del tipo de marco que presupone una oposición diádica o que extrae un «conflicto» de una formación compleja a fin de ocluir las dimensiones coercitivas y orquestadoras de los marcos normativos. Al poner en el candelero la cuestión del poder, los términos del debate no pueden sino, al menos, cambiar, e incluso volverse más políticamente receptivos.

Así, ¿cómo orquestan las formas de poder, entre ellas el poder estatal, una escena de oposición diádica que exige dos sujetos discretos, cualificados por atributos únicos o plurales y mutuamente excluyentes? Dar por supuestos tales sujetos es desviar la atención crítica de las operaciones del poder, entre ellas los efectos orquestadores del poder en y sobre la formación del sujeto. Consiguientemente, quiero advertir contra las formas narrativas de una historia progresiva en las que o bien el conflicto diádico es superado mediante marcos liberales más englobadores e inclusivos, o bien el constructo del progreso se convierte en la cuestión definidora en la batalla por la defensa del liberalismo. En el primer caso, estamos desarrollando unos marcos más inclusivos para resolver el antagonismo; en el segundo, estamos sosteniendo que la alternativa secular y progresista es el *sine qua non* de la democracia liberal, por lo que declaramos una guerra efectiva a cualquier esfuerzo por repensar o desafiar la necesidad, la suficiencia y el valor último de dicha alternativa. El primer caso desarrolla unas nociones dialécticas, pragmáticas y progresistas de la historia; el segundo convierte lo «progresivo» o «progresista» en un foco de conflicto, y modela como amenazas al liberalismo todos los vocabularios no seculares y contraprogresistas, incluidos todos los esfuerzos por desarrollar vocabularios alternativos para pensar sobre los sujetos emergentes y sobre los lenguajes, medios de comunicación e idiomas efectivos para la emancipación política.

Ciertamente, yo no imagino una alianza «de una pieza» entre minorías religiosas y sexuales. Respecto a las alianzas

actuales, tiene sentido preguntar cómo están formadas. También tiene sentido suponer que deben de contener en su seno ciertas fracturas, fallos y antagonismos permanentes. Al decir «contener en su seno» no quiero sugerir que la alianza en cuestión suture o resuelva tales antagonismos. Antes al contrario, yo seguiría sosteniendo, con Laclau y Mouffe, que el antagonismo mantiene abierta la alianza y suspende la idea de una reconciliación como meta. Saber lo que podría mantener amalgamada una alianza es diferente de saber qué mantiene móvil una alianza. Lo que mantiene móvil una alianza es, en mi opinión, el continuado centrarnos en esas formaciones de poder que exceden la estricta definición de identidad aplicada a quienes están incluidos en dicha alianza. En este caso, una alianza necesitaría centrarse en los métodos de coacción estatal (que van desde los exámenes a inmigrantes hasta la tortura explícita), así como en las invocaciones (y reducciones) de *sujeto, naturaleza, cultura y religión* que producen el horizonte ontológico dentro del cual la coacción estatal aparece como necesaria y justificada.

El poder estatal opera dentro de un horizonte ontológico saturado de poder que precede y excede al poder estatal. En consecuencia, no podemos tener en cuenta el poder si siempre situamos al Estado en el centro de su operar. El Estado se inspira en operaciones no estatistas del poder y no puede funcionar sin una reserva de poder que él mismo no ha organizado. Además —y esto no es particularmente nuevo—, el Estado a la vez produce y presupone ciertas operaciones de poder que funcionan primordialmente estableciendo una serie de «supuestos ontológicos». Entre estos supuestos están precisamente las nociones del sujeto, la cultura, la identidad y la religión, cuyas versiones permanecen incontestadas e incontestables dentro de particulares marcos normativos. Así, cuando hablamos de «marcos» a este respecto, no estamos hablando simplemente de perspectivas teóricas que traemos a colación para analizar la política, sino de modos de inteligibilidad que fomentan los funcionamientos del Estado

y, como tales, ellos mismos son ejercicios de poder al tiempo que exceden el ámbito específico del poder estatal.

Tal vez el *locus* más importante donde aparece un *impasse* no sea entre el sujeto constituido por la minoría sexual y el sujeto constituido por la minoría religiosa, sino entre un marco normativo que exige y produce a dichos sujetos en mutuo conflicto y una perspectiva crítica que se pregunte si y cómo existen tales sujetos fuera de —o en relaciones diversas con— ese presunto antagonismo. Esto implicaría la consideración de cómo ese marco depende de, e induce una negativa a, entender la complejidad del surgimiento histórico de las poblaciones religiosas/sexuales y de las formaciones del sujeto que no pueden reducirse a ninguna forma de identidad. Por otra parte, es posible afirmar que dichos reduccionismos, por falsificadores que sean, son necesarios porque hacen posible la formación de juicios normativos dentro de un marco establecido y cognoscible. El deseo de certidumbre epistemológica y de cierto juicio produce así una serie de compromisos ontológicos que pueden ser verdaderos o no, pero que se estiman necesarios a fin de mantenernos firmes respecto a normas actuales epistemológicas y éticas. Por otra parte, la práctica de la crítica, así como la práctica de suministrar una comprensión histórica más adecuada, se centran en la violencia efectuada por el marco normativo como tal, ofreciendo así una explicación alternativa de la normatividad basada menos en juicios prefabricados que en los tipos de conclusiones evaluadoras y comparativas alcanzables mediante la práctica de una comprensión crítica. De hecho, ¿cómo reabordar la política del juicio y de la evaluación una vez que empezamos a pensar crítica y comparativamente sobre los esquemas de la evaluación?

Antes de responder a esta última pregunta, permítaseme volver al reciente libro de Talal Asad, titulado *Sobre el terrorismo suicida,* del que hablé brevemente en el capítulo 1. [8] Esto puede parecer un tanto sorprendente puesto que Asad deja claro que su obra «no es un argumento» sino más

bien un intento por «comprender»; se niega explícitamente a decidir sobre qué tipo de violencia está justificada y qué tipo no lo está. A primera vista, Asad parecería ofrecer un punto de vista que directamente entra en conflicto con quienes mantendrían la necesidad de un juicio moral aun cuando, o precisamente cuando, mantienen una ignorancia de las prácticas culturales que juzgan. Asad argumenta a favor de comprender. Y ello, quiero sugerir, precisamente a fin de desestabilizar y reelaborar ciertas concepciones de lo que es la normatividad, haciendo de esta manera una contribución diferente a la teoría normativa.

Asad deja bien claro que está intentando suministrar una comprensión del «terrorismo suicida» tal y como está construido y elaborado dentro del «discurso público occidental». Asimismo, observa que no le interesa elaborar juicios morales, aun cuando insiste, en un aparte repetido y significativo, en que no aprueba las tácticas de los atentados suicidas.[9] No obstante, para los fines de su análisis, quiere dejar a un lado ese tipo de juicios y abordar más bien otro tipo de cuestiones. Asimismo, no está interesado en reconstruir las motivaciones de quienes perpetran dichos atentados suicidas, aunque no me cabe duda de que estaría de acuerdo conmigo en que semejante estudio podría suministrar unos resultados más que interesantes. Dado que se limita al análisis de lo que, tal vez de manera demasiado general, denomina el discurso público «occidental» sobre el atentado suicida, ¿cómo podemos entender esta autolimitación? ¿Le debemos tomar la palabra cuando nos dice que los juicios normativos no están activos en la «comprensión» del fenómeno que intenta suministrar? Por encima y en contra de las afirmaciones explícitas de Asad, me gustaría reintroducir algunas de las cuestiones normativas que se quedan a un lado en su libro. Pero esto lo hago no para probar que el libro esté equivocado o mal planteado, sino sólo para sugerir que nos encontramos aquí con una postura normativa más fuerte —una exploración de la normatividad más consecuencial— de

lo que su autor admite explícitamente.

Mi pregunta, entonces, es la siguiente: ¿podemos encontrar una manera de repensar los términos de la normatividad en función del tipo de explicación que ofrece Asad? Al principio, podría parecernos justificado, por no decir incluso más que correcto, exigir que Asad deje más claro dónde se sitúa: ¿puede ofrecer un análisis del atentado suicida que no conduzca en última instancia a una conclusión relacionada con la cuestión de si es una forma justificada de violencia? Si planteamos esta pregunta demasiado rápidamente, puede que perdamos la oportunidad de comprender qué está tratando de decirnos sobre dicha pregunta. Seamos claros: Asad no está ofreciendo ningún tipo de justificación de los atentados suicidas, ni se detiene tampoco en los argumentos normativos en contra de éstos. Quiero sugerir que se escora a favor de argumentos «en pro y en contra» a fin de cambiar el marco en el que pensamos sobre este tipo de acontecimientos o, más bien, para entender cómo tales fenómenos son incautados por ciertos marcos morales y culturales e instrumentalizados a fin de fortalecer el control de nuestro pensamiento por parte de esos marcos. En el prólogo a la edición japonesa del libro, escribe lo siguiente:

> Examino los argumentos que tratan de distinguir entre el terror de la guerra moderna y el terror infligido por militantes, unos argumentos cuyo objetivo principal es reivindicar la superioridad moral para la guerra «justa» y describir los actos de los terroristas —y en especial los atentados suicidas— como únicamente malos. Mi argumento es que la diferencia fundamental es meramente de escala y que, según este criterio, la destrucción de civiles dirigida por el Estado y el trastorno de su vida normal es mucho mayor que cualquier cosa que pueda hacer un terrorista.[10]

Otro ejemplo en el que Asad se distancia de la cuestión de la justificación a fin de abrir la posibilidad de otro tipo de afirmación evaluadora lo tenemos en su reseña de la postura sobre las guerras justas defendida por Michael Walzer.[11]

Para éste, las guerras en defensa de una comunidad están justificadas cuando esa comunidad está a) amenazada de verse eliminada o b) sujeta a una transformación coercitiva de su modo de vida. Walzer también repasa las razones por las que los Estados deberían ir a la guerra y explora una serie de argumentos justificativos para practicar la violencia. En su enumeración de posibles justificaciones, hace afirmaciones sobre lo que podría ser una justificación, circunscribiendo de antemano el ámbito en el que tiene sentido debatir cualquier tipo de justificación. El argumento de Walzer no es que unas formas de violencia estén justificadas y otras no (aunque ésta es una opinión que también defiende), sino que el verdadero debate se debe limitar a si ciertas formas de violencia están justificadas o no si nos limitamos a esos tipos de violencia que él ya ha delimitado: la violencia estatal en el caso de las guerras justas, es decir, la defensa de la «comunidad» cuando ésta es reconocible según las normas de reconocimiento establecidas y conocidas. Al parecer, existen otras formas de violencia que no son merecedoras de debate, y que para justificarlas no se espera que se nos suministre ningún tipo de razones.

Lo que Walzer denomina «terrorismo» es una de esas formas, y en tal sentido nos previene contra cualquier esfuerzo por explicar o justificar dicho fenómeno.[12] Como sabemos, la etiqueta de «terrorista» puede aplicarse de manera diferente y expeditiva a grupos tanto de la insurgencia como de la contrainsurgencia, a la violencia fomentada o no por el Estado, a quienes reclaman formas de gobierno más plenamente democráticas en Oriente Medio, e incluso a quienes critican las medidas represivas del gobierno estadounidense. Dado este deslizamiento semántico, parece sumamente necesario detenernos un poco a clarificar qué significado preciso se supone que transmite este término. Sin conocer exactamente de qué estamos hablando, ¿cómo vamos a entender los contundentes juicios normativos que suelen acompañar al término «terrorismo»? Para Walzer, la

«violencia terrorista» cae fuera de los parámetros de la violencia tanto justificada como injustificada. Para distinguir entre estas dos, debemos considerar si las formas de violencia en cuestión se conforman a las exigencias normativas que Walzer ha expuesto; pero la denominada violencia «terrorista», tal y como él la concibe, cae fuera del ámbito de este debate. Como el esquema de Walzer se niega a considerar las razones esgrimidas para cierto tipo de violencia, especialmente cuando se consideran simplemente «malas», lo que él denomina «violencia terrorista» forma el exterior constitutivo de esas formas de violencia que podrían debatirse razonablemente. La forma de violencia que su esquema deja fuera de la reflexión y el debate es patentemente irrazonable y no debatible. Pero ¿para quién es esto cierto? Y ¿qué nos dice de los tipos de vocabularios normativos restrictivos que forman la precondición acrítica para las reflexiones del propio Walzer?

Asad señala que la consideración de Walzer del terrorismo es fruto de su definición de dicho término y que podría demostrarse fácilmente que esa definición es inclusiva. Walzer escribe que el mal del terrorismo consiste «no sólo en la matanza de personas inocentes sino también en la introducción del miedo en la vida cotidiana, la violación de los propósitos privados, la inseguridad de los espacios públicos, la interminable coacción de la precaución».[13] ¿No hay aquí ninguna razón para pensar que todas estas consecuencias se siguen también de las guerras fomentadas por el Estado? Asad se centra en la definición estipulativa del terrorismo en la obra de Walzer, a fin de mostrar cómo tal definición no sólo posee una fuerza normativa sino que, también, hace una distinción normativa de manera efectiva (y sin justificación). Asad escribe lo siguiente:

> No estoy interesado aquí en la pregunta de «cuándo unos actos de violencia particulares deben ser condenados como malos y cuáles son los límites morales para la justificada contraviolencia». Estoy más bien tratando de pensar en la siguiente pregunta: «¿Cómo

incide la adopción de definiciones particulares de lo letal en la conducta militar en el mundo?».[14]

Lo que quiere decir Asad es que las definiciones circunscriben los medios de justificación. Así, si la matanza estatal está justificada por la necesidad militar, entonces cualquier —y toda suerte de— matanza estatal puede resultar justificada por esta norma, incluyendo a quienes matan a inocentes, introducen el miedo en la vida cotidiana, violan los propósitos privados, tornan inseguros los espacios públicos y aplican unas medidas preventivas infinitamente coercitivas. Podemos, de hecho, pensar así sobre las guerras en Irak y Afganistán, junto con todas sus repercusiones nacionales, y también podemos pensar así sobre la mayoría de las guerras lanzadas por Estados Unidos y sus aliados durante las pasadas décadas.

En cualquier caso, esto nos retrotrae a la cuestión de saber si existe una dimensión normativa más fuerte para este tipo de pesquisas de lo que su autor reconoce explícitamente. Si Asad deja a un lado el saber si una forma de violencia está o no justificada, no es porque sienta una simpatía especial por dicha violencia sino porque está interesado en mostrarnos cómo el ámbito de la justificabilidad está circunscrito preventivamente por la definición de la forma de violencia en cuestión. En otras palabras, pensamos en las definiciones como en algo puramente heurístico que precede a la materia del enjuiciamiento. Definimos el fenómeno a fin de saber de qué estamos hablando y luego lo sometemos a juicio. Convencionalmente, la primera tarea es descriptiva y la segunda es normativa. Pero si la definición misma del fenómeno implica una descripción de éste como «malo», entonces el juicio se incorpora a la definición (en realidad, estamos juzgando antes de saber), en cuyo caso la distinción entre lo descriptivo y lo normativo se torna confusa. Lo que es más, tenemos que preguntarnos si la definición es correcta, puesto que puede perfectamente consistir en una elaboración

conceptual del fenómeno que tiene lugar sin ninguna referencia descriptiva. De hecho, puede ser que la definición haya sido sustituida por la descripción, y que ambas sean, de hecho, meros juicios, en cuyo caso el juicio, y lo normativo, impiden de antemano y por completo lo descriptivo. Juzgamos un mundo que nos negamos a conocer, y nuestro juicio se convierte en un medio para negarnos a conocer ese mundo.

No se trata de insistir en una descripción neutral del fenómeno, sino más bien de considerar cómo un fenómeno como el «terrorismo» acaba definiéndose de una manera vaga y abiertamente inclusiva. Pero, más importante todavía, si es que tenemos en cuenta las diferentes formas de violencia que surgen dentro de la vida contemporánea, es ¿cómo podrían modificarse nuestras distinciones normativas y cómo podríamos comparar y contrastar estas formas de violencia? ¿Serían tan distintas como Walzer sostiene que son? Y si no fueran tan distintas, ¿qué se deduciría de ello? ¿Tendríamos que arbitrar nuevos criterios y nuevas formas de juicio? Y ¿qué vocabulario —o serie de vocabularios— tendría que estar disponible para que surgieran estos nuevos juicios?

Si presuponemos, para empezar, que la violencia justificada va a ser emprendida por ciertos tipos de Estado (los que generalmente se consideran que encarnan los principios de la democracia liberal) o ciertos tipos de comunidades (en las que la vida cultural y material de la población ya está valorada y explícitamente representada por las democracias liberales), entonces ya habremos incorporado a ciertas democracias políticas en la definición de lo que podría calificarse de violencia justificada. En otras palabras, ya se habrán hecho unas suposiciones concretas sobre los tipos de poblaciones cuyas vidas —y modos de vida— merecen ser defendidas por medios militares. Pero si abrimos esas mismas distinciones demográficas al análisis crítico, entonces tendremos que preguntar cómo es que nuestra concepción de la violencia, tanto en su forma justificada

como injustificada, se halla incorporada en ciertos prejuicios sobre qué debería ser la cultura, cómo se debe entender la comunidad, cómo se forma el Estado y quién podría pasar por un sujeto reconocible. Aquí podemos ver cómo algunos de los términos mediante los cuales se conceptualizan los conflictos globales contemporáneos nos predisponen a ciertos tipos de respuestas morales y de conclusiones normativas. Lo que se infiere de este análisis no es que no debería haber ninguna conclusión, sino sólo que nuestras conclusiones deberían basarse en un campo de descripción y de comprensión que tuviera, a la vez, un carácter comparativo y crítico.

Sin duda, Asad plantea algunas cuestiones interesantes, como, por ejemplo, cuando pregunta sobre la manera de definir el «terrorismo»; pero si las miramos de cerca, veremos que éstas sólo cobran sentido a condición de que hagamos referencia a un horizonte de juicio comparativo. Así, aunque el propio Asad sostiene que su libro «no está a favor de aceptar ciertos tipos de crueldad en oposición a otros», sino que busca meramente «inquietar» al lector y producir cierta distancia crítica respecto a un «discurso público complaciente», en realidad hay muchas más cosas en juego. [15] Supongo que no se nos pide simplemente que estemos en un estado de «inquietud» y de «distancia» respecto a determinadas reacciones morales prefabricadas. Tomar distancia respecto a lo «prefabricado» es, precisamente, una actividad crítica.

Después, cuando Asad pregunta cómo debemos concebir lo letal en estos tiempos, y si las guerras fomentadas por el Estado perturban la vida cotidiana en mayor o menor medida que los actos «terroristas», está diciendo en realidad que, una vez que seamos capaces de pensar comparativamente sobre estas formas de violencia —lo que significa entenderlas como parte del espectro contemporáneo de lo letal—, veremos cómo los trastornos y las invasiones causados por la violencia estatal exceden con mucho a los causados por los actos que caen bajo la categoría de «terroristas». Si tal es el caso, y si

sólo podemos llegar a este juicio comparativo mediante una comprensión de escala, entonces una parte del proyecto crítico de la obra de Asad es, precisamente, hacer disponible esta escala de violencia para cuando, antes de cualquier análisis comparativo, ratifiquemos ciertos compromisos epistémicos que sesgan nuestra comprensión de la «violencia estatal» como precondición para la violencia justificable. Si el análisis de Asad nos muestra que la violencia estatal puede producir, y de hecho produce, todas las consecuencias «malas» que Walzer atribuye al «terrorismo» —y si, además, entendemos que estas consecuencias son verdaderamente lamentables e injustas—, entonces deberá inferirse que cualquier condena de la violencia se ha de extender lógicamente a las formas de violencia estatal que produzcan estas mismas consecuencias.

El argumento de Asad está presentado como un intento por revelar la contradicción en los términos o en la hipocresía inherentes a posturas tales como la de Walzer; pero yo diría que la postura del propio Asad deriva su fuerza retórica de una oposición política a las formas de violencia que se introducen en la vida cotidiana, desarraigan infraestructuras y producen unos niveles de miedo inaceptables y una coacción inexorable. Sólo oponiéndonos firmemente a tales formas de violencia podremos llegar a entender la importancia normativa del juicio comparativo que nos brinda la obra de Asad. Yo sugeriría que no se trata de que la obra de Asad abra meramente nuevas vías a la descripción o comprensión, al tiempo que esquiva la dura tarea del juicio moral. Al contrario, al poner al descubierto los modos en que las disposiciones normativas se convierten en reivindicaciones estipulativas que circunscriben el ámbito de la «comprensión», Asad nos suministra las herramientas necesarias para desarrollar una crítica de esta circunscripción de índole provinciana, ofreciendo, a la vez, un nuevo marco mediante el cual poder hacer juicios comparativos que nos lleven a la conclusión de que no hay motivos para suponer

que la violencia justificada es una prerrogativa exclusiva del Estado mientras que la violencia injustificada es ejercida sólo por Estados ilegítimos y por movimientos insurgentes. Referirnos a la violencia perpetrada por una «insurgencia» ya es invocar otro marco, aun cuando de por sí no resuelva la cuestión de si la violencia está justificada o no. Para Estados Unidos, algunos «terroristas» de ayer encuentran la manera de convertirse en «luchadores por la libertad» de mañana, y viceversa (véase Nicaragua o Afganistán). No se trata de concluir diciendo que el cinismo es la única opción, sino de considerar más de cerca las condiciones y los términos según los cuales se dan dichas inversiones de discurso, con objeto de, finalmente, hacer unos juicios mejores.

En la conclusión de su libro, Asad plantea de nuevo la pregunta con la que empezamos, a saber: «¿Por qué en Occidente la gente reacciona a las representaciones verbales y visuales del atentado suicida con manifestaciones de horror?». [16] Al hacer esta pregunta, está asumiendo que hay unas poderosas reacciones afectivas que están condicionadas y estructuradas por interpretaciones, y que estas interpretaciones se forman dentro de unos marcos que se dan por supuestos, unos marcos en su mayoría occidentales y liberales. Estas estructuras interpretativas permanecen embrionarias cuando consideramos que el «afecto moral» —incluido el horror y la indignación— es otra de las emanaciones emotivas del humano universal que, supuestamente, reside en todos nosotros. El hecho es que el «horror» y la «indignación» están distribuidos de manera diferencial, y en este sentido vale la pena notar —con sorpresa y un diferente registro de horror— que esta distribución diferencial permanece muy a menudo sin notarse ni marcarse. No se trata de disputar el naciente raciocinar del «horror» como respuesta afectiva, sino tan sólo de preguntar sobre esas ocasiones en las que el horror se convierte en la reacción predominante en contraste con esos otros encuentros con la violencia en los que el horror está clara y

enfáticamente ausente.[17] ¿Cuáles son las condiciones sociales y los marcos interpretativos perdurables que hacen posible el horror frente a ciertos tipos de violencia, y cuándo y dónde está «descartado» como respuesta afectiva disponible frente a otros tipos?

Asad ofrece un argumento complejo sobre los constituyentes liberales de la identidad al sugerir que el atentado suicida ataca lo que mantiene unido al sujeto liberal y preguntar si «el terrorismo suicida (al igual que un ataque nuclear suicida) pertenece en este sentido al liberalismo». Una de las «tensiones que mantienen cohesionada la subjetividad moderna» implica dos valores aparentemente opuestos: la «reverencia por la vida humana y su destrucción legítima». ¿En qué condiciones resulta primordial dicha reverencia? Y ¿en qué condiciones es abrogada esta reverencia mediante el recurso a los preceptos de guerras justas y de violencia legítima? Asad observa lo siguiente: «El liberalismo, por supuesto, desaprueba el ejercicio violento de la libertad fuera del marco de la ley. Pero la ley se funda en y depende continuamente de la violencia coercitiva». Esta base paradójica del liberalismo político se hace patente en las «tensiones que mantienen cohesionada la subjetividad moderna» en lo que Asad denomina «Occidente».[18]

Sin duda, estas tensiones ponen de manifiesto las fisuras existentes en la subjetividad moderna; pero lo que es particularmente moderno es la vacilación entre estos dos principios que se hallan escindidos entre sí, formando algo parecido a un desorden disociativo al nivel de la subjetividad política. Paradójicamente, lo que mantiene cohesionado al sujeto es, para Asad, la capacidad de pasar repentinamente de un principio (la reverencia por la vida) a otro (la legítima destrucción de la vida), sin tener en cuenta las razones de dicho paso, o cambio, ni las de las implícitas interpretaciones que condicionan estas distintas respuestas. Una razón que queremos conocer sobre estos cambios tan aparentemente inexplicables es que parecen formar la base moral de una

aceptable subjetividad política, lo que equivale a decir que, en la base de esta racionalidad contemporánea, existe un cisma no razonado.

Me gustaría sugerir que lo que Asad nos ofrece es una crítica de cierto tipo de sujeto liberal que convierte a este mismo sujeto en un problema político que debe abordarse explícitamente. Podemos tomar este sujeto como la base de la política sólo si aceptamos no pensar bien, o detenidamente, en las condiciones de su formación, de sus respuestas morales y de sus reivindicaciones evaluadoras. Recordemos el tipo de reivindicaciones fundamentales que se hacen en el transcurso del debate «normativo» sobre estas cuestiones; por ejemplo, que existen «sujetos», musulmanes u homosexuales, que se hallan en una posición de oposición política entre sí, que representan diferentes «culturas» o diferentes «tiempos en el desarrollo histórico» o que no se conforman a las nociones establecidas de «cultura» o a las concepciones inteligibles del «tiempo», según los casos. Una respuesta a este marco sería insistir en que existen diferentes construcciones del sujeto, y que la mayoría de las versiones del multiculturalismo yerran al presuponer que conocen por adelantado cuál debe ser su forma. El multiculturalismo que necesita cierto tipo de sujeto instituye de hecho esa exigencia conceptual como parte de su descripción y diagnóstico. ¿Qué formaciones de subjetividad, qué configuraciones de mundos cotidianos, son borradas u ocluidas por semejante medida preceptiva?

Los sociólogos como Chetan Bhatt llaman la atención sobre el carácter complejo y dinámico de las nuevas formaciones globales del sujeto, lo que incluiría el cruce de las identidades gay y musulmana, la producción de alianzas entre los legalmente desemancipados y la constitución migratoria de posiciones de sujeto dinámicas que no se reduzcan a simples identidades. La conceptualización de Bhatt intenta producir un vocabulario alternativo para pensar el sujeto; en cierto sentido, Asad aborda este problema desde una dirección opuesta. Tomando como punto de partida el

sujeto político instituido a través del liberalismo, muestra cómo las respuestas morales y sus esquemas evaluadores son culturalmente específicos y políticamente consecuenciales precisamente en el momento mismo en el que el provincialismo se postula como razón universal. Tomadas juntas, estas posturas ofrecen al menos dos buenas razones para no tratar una forma específica del sujeto, o la reducción del sujeto a la identidad, como un rasgo presupuesto de los marcos normativos: el riesgo de anacronismo y el riesgo de imponer el provincialismo como universalidad. Semejantes argumentos no destruyen la base del razonamiento normativo, pero sí suscitan cuestiones normativas sobre la manera cómo esa forma de razonamiento se ha circunscrito preventivamente. Es importante sostener que existen razones normativas para oponernos a esta medida por parte de los marcos normativos vigentes. Una vez más, no se trata tanto de prescindir de la normatividad como de insistir para que la cuestión normativa adopte una forma crítica y comparativa a fin de que no reproduzca inadvertidamente los cismas internos y los puntos ciegos inherentes a esas versiones del sujeto. Estos cismas internos se convierten en el fundamento injustificable (en realidad, en el fracaso de cualquier fundamento) para el juicio injusto de que unas vidas son merecedoras de salvarse y otras de destruirse. En este sentido, es bajo la égida de la igualdad, y con vistas a un mayor igualitarismo, como se desarrolla la crítica de Asad.

Finalmente, me gustaría añadir que la coalición exige un repensamiento del sujeto como una serie dinámica de relaciones sociales. Las alianzas movilizadoras no se forman necesariamente entre sujetos establecidos y reconocibles, ni dependen de negociar unas reivindicaciones identitarias. Antes bien, pueden estar perfectamente instigadas por una crítica de la violencia arbitraria, por la circunscripción de la esfera pública, por el diferencial de los poderes implantados en virtud de las nociones vigentes de «cultura» y por la instrumentalización de las reivindicaciones de derechos para

oponer resistencia a la coacción y la emancipación. Extender nuestros marcos actuales o, por el contrario, permitirles ser interrumpidos por nuevos vocabularios, determinará, en parte, nuestra consulta tanto del pasado como del futuro en orden a nuestras prácticas críticas actuales.

Si damos por sentado el campo teórico del multiculturalismo, que presupone distintos sujetos con puntos de vista opuestos, entonces en la solución del problema encontraremos ámbitos de compatibilidad o incompatibilidad. Expandiremos nuestras nociones de los derechos para incluir a todo el mundo o trabajaremos para construir nociones de reconocimiento más robustas que nos permitan cierto tipo de relación recíproca y de armonía futura. Pero este campo teórico está de por sí basado en una serie de forclusiones (y aquí utilizo este término al margen de su significado lacaniano habitual). Como resultado, nos enfrentaremos a cierta fisura o cisma recurrente en el corazón de la política contemporánea. Si ciertas vidas se consideran merecedoras de vivir, de protección y de ser lloradas, y otras no, entonces esta manera de diferenciar las vidas no puede entenderse como un problema de identidad, ni siquiera de sujeto. La cuestión es más bien cómo el poder forma el campo en el que los sujetos se vuelven posibles o cómo se vuelven imposibles. Lo cual implica una práctica de pensamiento crítico que se niegue a dar por sentado ese marco de lucha identitaria que presupone que dichos sujetos ya existen, que ocupan un espacio público común y que sus diferencias podrían reconciliarse disponiendo, simplemente, de las herramientas adecuadas para unirlos. La cuestión es, en mi opinión, más peliaguda y exige un tipo de análisis capaz de cuestionar el marco que silencia la pregunta de quién cuenta como «quién»; en otras palabras, la acción forzosa de la norma en cuanto a circunscribir a una vida digna de ser llorada.

CAPÍTULO 5

La pretensión de la no violencia

Dudo mucho que la no violencia pueda ser un principio, si por «principio» entendemos una norma fuerte que se pueda aplicar con la misma confianza y de la misma manera a cualquier (y toda) situación. Saber si existe una pretensión de la no violencia o si la no violencia nos reivindica a nosotros parece plantear dos cuestiones distintas. La no violencia llega como un pregón o un llamamiento. La pregunta pertinente es, entonces, la siguiente: ¿en qué condiciones somos receptivos a semejante pretensión, qué hace posible aceptar esta pretensión cuando llega, o, más bien, qué es lo que facilita la llegada de esta pretensión?

La capacidad para reaccionar a esta pretensión tiene mucho que ver con la manera cómo dicha pretensión se forma y enmarca, pero también con la disposición de los sentidos o con las condiciones de la receptividad. De hecho, quien reacciona está modelado forzosamente por unas normas que, a menudo, ejercen cierto tipo de violencia y que pueden disponer perfectamente al sujeto a ella. Así, la violencia no le es extraña a aquel a quien se dirige el pregón de la no violencia; la violencia no está, desde el principio,

presuntamente «fuera». La violencia y la no violencia no son sólo estrategias o tácticas, sino que forman al sujeto y se convierten en sus posibilidades constitutivas, y, de este modo, en la lucha en curso. Decir esto es sugerir que la no violencia es la lucha de un único sujeto, pero también que las normas que actúan sobre el sujeto son de índole social y que los vínculos que están en juego en la práctica de la no violencia son vínculos sociales. Así, el «uno» singular que lucha con la no violencia está en proceso de reconocer su propia ontología social. Aunque los debates sobre este tema a menudo presuponen que podemos distinguir con facilidad entre las cuestiones de la práctica individual y las de la conducta de grupo, es probable que el desafío de la no violencia sea precisamente un desafío a la suposición de dichas ontologías duales. Después de todo, si el «yo» se forma mediante la acción de las normas sociales, e invariablemente con relación a unos vínculos sociales constitutivos, se puede inferir que toda forma de individualidad es una determinación social. Inversamente, todo grupo no sólo está delimitado respecto a otro, sino que, también, está compuesto por un ensamblaje diferenciado que presupone que la singularización constituye un rasgo esencial de la socialidad.

El problema, no obstante, no puede resolverse definitivamente recurriendo a semejantes argumentos, aun cuando éstos sean, en mi opinión, cruciales para toda consideración crítica de la no violencia. Tenemos que preguntarnos «¿no violencia contra quién?» y «¿no violencia contra qué?». Conviene hacer algunas distinciones; por ejemplo, entre la violencia contra personas, contra seres sintientes, contra la propiedad o contra el medio ambiente. Además, hay formas de violencia que están destinadas a contrarrestar o detener otra violencia; por ejemplo, las tácticas de defensa personal, así como la violencia realizada a fin de combatir determinadas atrocidades, hambrunas u otras crisis humanitarias, o la realizada en los esfuerzos revolucionarios por instituir una política democrática.

Aunque en este breve capítulo final no puedo abordar estas cuestiones cruciales en toda su especificidad y urgencia, sí me gustaría tratar un poco más ampliamente las condiciones de posibilidad para registrar la pretensión de la no violencia. ¿Quién es el sujeto a quien va dirigido el pregón de la no violencia, y mediante qué marcos se torna razonable dicha pretensión? Puede haber muchas decisiones por tomar una vez que está registrada dicha pretensión (podremos perfectamente registrar y resistirnos a dicha pretensión); pero apuesto a que, si existe receptividad hacia esa pretensión, entonces será menos fácil aceptar la violencia como un hecho social presupuesto.

En un reciente coloquio aparecido en *differences,* la filósofa Catherine Mills me pide que considere una paradoja manifiesta.[1] Mills señala que existe una violencia mediante la cual se forma el sujeto y que las normas que fundan al sujeto son violentas por definición; dicho esto pregunta cómo puedo yo entonces hacer un llamamiento a la no violencia. Podríamos hacer una pausa y preguntar si son sólo las normas las que forman al sujeto o si las normas que participan en esa formación son necesariamente violentas. Pero aceptemos la tesis por el momento, y veamos adónde nos conduce.

Estamos formados por la violencia, al menos parcialmente. Se nos dan géneros y categorías sociales en contra de nuestra voluntad, y estas categorías confieren inteligibilidad o reconocibilidad, lo que significa que también comunican cuáles podrían ser los riesgos sociales de la ininteligibilidad, o de la inteligibilidad parcial. Pero aun cuando esto sea cierto, y yo creo que lo es, aún debería ser posible sostener que puede producirse cierta ruptura crucial entre la violencia mediante la cual nos formamos y la violencia mediante la cual, una vez formados, nos conducimos. En efecto, puede ser que precisamente porque uno se forma mediante la violencia, la responsabilidad de no repetir la violencia de la propia formación sea tanto más apremiante e importante. Podemos formarnos perfectamente dentro de una matriz de poder, pero

eso no significa que necesitemos reconstituir esa matriz de una manera leal o automática a lo largo de nuestras vidas. Para entender esto tenemos que pensar un momento en qué es ser formados y, en particular, ser formados por normas, y si ese ser formados ocurre una vez, en el pasado, o de una manera unilineal y efectiva. Tales normas actúan productivamente para establecer (o desestablecer) ciertos tipos de sujetos, y no sólo en el pasado sino también de una manera reiterada a través del tiempo. Las normas no actúan sólo una vez. De hecho, no es posible narrar el comienzo de la acción de tales normas, aunque podamos, ficcionalmente, postular dicho comienzo, a menudo con gran interés; como también podemos, supongo, intentar situar el lugar y el tiempo en el que se dijo que se había producido cierta formación (aunque yo apostaría a que semejante cronología está invariablemente construida de mala fe). Si el género, por ejemplo, actúa sobre nosotros «al principio», después no deja de actuar sobre nosotros, y las primeras impresiones no son unas impresiones que empiezan y terminan en el tiempo. Antes bien, establecen la temporalidad de nuestras vidas en cuanto que están estrechamente relacionadas con la acción proseguida de las normas, la acción proseguida del pasado en el presente, estableciendo así la imposibilidad de marcar el origen y el fin de una formación de género. No necesitamos referirnos a dos acontecimientos temporales distintos, es decir, sostener que, en determinado punto del tiempo, hay condiciones normativas por las cuales los sujetos se producen y que, con posterioridad, en otro punto del tiempo, hay «rupturas» respecto de tales condiciones. La producción normativa del sujeto es un proceso reiterable: la norma se repite y, en este sentido, está constantemente «rompiendo» con los contextos delimitados como «condiciones de producción».

La idea de reiterabilidad es crucial para comprender por qué las normas no actúan de manera determinista. Y puede ser también la razón por la que la performatividad es,

finalmente, un término más útil que la «construcción».[2] Aun cuando fuéramos capaces de describir el «origen» de las normas y de ofrecer una descripción al margen de una plasmación ficcional, ¿de qué serviría? Si el objetivo de una norma no puede derivar de sus orígenes (como nos dijo claramente Nietzsche, por ejemplo, con respecto a las convenciones legales), entonces, aunque la norma se originara en la violencia, no se inferiría que su destino es sólo y siempre reiterar la violencia en su origen. Y aún seguiría siendo posible que, aunque la norma siguiera ejerciendo violencia, no siempre lo hiciera de la misma manera. Lo que es más, habría que mostrar que la violencia en el origen es lo mismo que la violencia ejercida en las reiteraciones que producen la norma a través del tiempo.

¿Determina el origen de la norma todas las operaciones futuras de la norma? Ésta podría funcionar perfectamente para establecer cierto control sobre la temporalidad; pero ¿surge otra temporalidad —o varias temporalidades— en el transcurso de sus reiteraciones? ¿Es esto al menos una posibilidad, algo que podríamos orquestar o exigir? Eso con lo que uno hace presión, o hace un llamamiento, no es una ruptura súbita con la totalidad de un pasado en nombre de un futuro radicalmente nuevo. La «ruptura» no es nada más que una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma. Decir que la norma es reiterable no es exactamente lo mismo que aceptar una explicación estructuralista de la norma, sino sólo afirmar algo sobre la vida proseguida del postestructuralismo, una preocupación por nociones como «seguir viviendo», «ir tirando», «suma y sigue», «continuar», que forman las tareas temporales del cuerpo.

Dicho todo esto, me gustaría llamar la atención sobre y contra la generalización de la tesis de que toda normatividad se funda en la violencia. Este tipo de afirmación puede funcionar como un argumento trascendental y, por lo tanto, no distinguir entre las instancias sociales cuando las normas

operan por otras razones, o cuando el término «violencia» no describe bien el poder o la fuerza mediante los cuales operan. No cabe duda de que hay regímenes de poder que producen e imponen ciertos modos de ser. Pero no estoy del todo segura de que se pueda afirmar o negar una tesis trascendental que desestime el poder de la ecuación y convierta la violencia en algo esencial para cualquier —y toda— formación del sujeto. [3]

Una proscripción ética contra la práctica de la violencia no deslegitima ni rechaza la violencia que pueda estar operando en la producción del sujeto. De hecho, para entender un llamamiento a la no violencia probablemente es necesario invertir la formulación por completo y decir: cuando uno se forma en la violencia (y aquí el «uno» puede formarse mediante estructuras nacionales de belicosidad que adopten varias formas tributarias en la vida civil y privada), y la acción formativa continúa a lo largo de toda la vida de uno, surge el dilema ético de cómo vivir la violencia de la historia formativa de uno, cómo efectuar cambios e inversiones en su reiteración. Precisamente porque la reiterabilidad rehúye todo determinismo, se nos plantean preguntas como ésta: ¿cómo vivo yo la violencia de mi formación? ¿Cómo vive ésta en mí? ¿Cómo me lleva a mí, a pesar de mí, al tiempo que yo la llevo a ella? Y ¿en nombre de qué nuevo valor puedo yo dar marcha atrás e impugnarla? ¿En qué sentido puede dicha violencia ser redirigida, si es que puede serlo? Precisamente porque la reiterabilidad rehúye todo voluntarismo, no soy libre de prescindir de la historia de mi formación. Sólo puedo vivir en la estela de esta región no deseada de la historia, o incluso *como* su estela. ¿Puede uno trabajar con semejante violencia formativa contra ciertos resultados violentos y así sufrir un cambio en la reiteración de la violencia? Tal vez la mejor palabra sea aquí «agresión», o, menos clínicamente, «rabia», puesto que mi opinión es que la no violencia, cuando y donde existe, implica una vigilancia agresiva de la tendencia de la agresión a surgir como

violencia. Como tal, la no violencia es una lucha, constituyendo así una de las tareas éticas del psicoanálisis clínico y de la crítica psicoanalítica de la cultura.

De hecho, la no violencia como «llamamiento» ético podría no entenderse si no fuera por la violencia involucrada en la fabricación y el mantenimiento del sujeto. No habría ninguna lucha, ninguna obligación ni ninguna dificultad. No se trata de erradicar las condiciones de la propia producción, sino sólo de asumir responsabilidad para vivir una vida que rechace el poder determinante de dicha producción; en otras palabras, una vida que haga buen uso de la reiterabilidad de las normas productivas y, por ende, de su fragilidad y transformabilidad. Las condiciones sociales de mi existencia nunca son plenamente deseadas por mí, y no hay capacidad de actuación al margen de dichas condiciones y de sus efectos no deseados. Las relaciones necesarias e interdependientes con quienes no elegí nunca, e incluso con quienes no conocí nunca, forman la condición de cualquier capacidad de actuación que yo pueda tener. Y aunque no todos los efectos no deseados son «violentos», algunos de ellos son incidencias que resultan dañinas, que actúan forzosamente sobre el cuerpo de tal manera que provocan rabia. Esto es lo que constituye esa tesitura dinámica, o «lucha», que es la no violencia. Yo diría que esto no tiene nada que ver con enjuagar, expiar o purgar la violencia del ámbito de la normatividad, ni implica descubrir y cultivar una región del alma ostensiblemente no violenta y aprender a vivir según sus dictados.[4] Es precisamente porque uno está empantanado en la violencia por lo que existe la lucha y surge la posibilidad de la no violencia. Estar empantanados en la violencia significa que, si bien la lucha es espesa, difícil, dificultosa, incierta y necesaria, eso no es lo mismo que un determinismo; estar empantanados es la condición de posibilidad de la lucha por la no violencia, y ésa es también la razón por la que la lucha fracasa tan a menudo. Si no fuera tal el caso, no habría ninguna lucha, sino sólo represión y la

búsqueda de una falsa trascendencia.

La no violencia no es una virtud, una postura ni, menos aún, una serie de principios que deban aplicarse universalmente. Denota la posición empantanada y en conflicto de un sujeto que está herido, rabioso, dispuesto a una retribución violenta y, sin embargo, luchando contra esta acción (a menudo haciendo que la rabia actúe contra ella misma). La lucha contra la violencia acepta que la violencia sea una posibilidad que uno tiene. Si esa aceptación no estuviera ahí, si uno hiciera teatro en vez de ser una buena persona, como alguien que por definición no conoce la agresión violenta, no podría haber dilema ético, lucha, problema. Semejante postura virtuosa o semejante principio de pureza deslegitimaría o reprimiría la violencia de la que surgen tales posturas. Es crucial distinguir entre a) el sujeto herido y enfurecido que da legitimidad moral a conductas enfurecidas y dañinas, transmutando así la agresión en virtud, y b) el sujeto dañado y enfurecido que, sin embargo, intenta limitar el daño que causa y sólo puede hacerlo mediante una lucha activa con o contra la agresión. Lo primero implica una moralización del sujeto que desaprueba la violencia que inflige, mientras que lo segundo exige una lucha moral con la idea de la no violencia en medio de un encuentro con la violencia social y con la agresión de uno mismo (allí donde el encuentro social y el «uno mismo» se afectan transitivamente el uno al otro). En este último caso, se acepta la impureza del sujeto y la dimensión no deseada de las relaciones sociales (lo que incluye elementos de esas relaciones que son explícitamente deseadas), y se acepta también que las perspectivas de la agresión impregnen la vida social. La lucha a la que me refiero se potencia, precisamente, cuando uno ha sido agredido y damnificado, y cuando el deseo de retribución está agudizado. Esto puede ser una lucha personal, si bien los parámetros de esa lucha permean claramente las situaciones políticas del conflicto en las que la decisión de la retribución se toma rápidamente y con plena

certeza moral. Es esta conjunción entre la violencia y la moralización lo que estoy tratando de impugnar al sugerir que la responsabilidad puede encontrar perfectamente un amarradero diferente.

Para Levinas, la violencia es la «tentación» que puede sentir un sujeto en el encuentro con la vida precaria del otro, el cual se nos comunica mediante la «cara». Por eso, es la cara, a la vez, una tentación para matar y una prohibición de matar. La cara no tendría sentido si no hubiera un impulso asesino contra el cual tuviera que defenderse. Y es su indefensión lo que, al parecer, atiza la agresión contra la cual funciona la prohibición. Levinas ha articulado cierta ambivalencia para con el sujeto en su encuentro con la cara: por una parte, el deseo de matar; por la otra, la necesidad ética de no matar.[5]

Para Melanie Klein, esta ambivalencia adopta otra forma. Sus especulaciones sobre la furia asesina derivan de su análisis del duelo y de la pérdida.[6] Para ella, la relación con el «objeto» es una relación de aniquilación y conservación. La introspección es el modo mediante el cual se «conserva» un objeto perdido; pero esta solución melancólica puede tener unas consecuencias destructivas. Klein atribuye al sujeto que padece la pérdida una agresión que consume; el «otro» que está perdido es psíquicamente «consumido» por una especie de canibalismo introyectivo. El otro, instalado dentro de la psique, sigue siendo «amonestado» internamente, y así, según Klein, surge una voz crítica que viene a caracterizar el «sadismo moral».[7] Este sadismo moral recuerda la moralización de la violencia que mencioné más arriba. El otro que está perdido es incorporado (es una manera de conservar al otro), pero también es amonestado (no sólo por haberse «ido» sino también como consecuencia de la ambivalencia general de las relaciones de amor). Así, la solución melancólica reestructura al ego, exactamente de la misma manera que el otro perdido es incesantemente conservado e incesantemente destruido, sin que ningún proceso alcance

una conclusión definitiva. Esta furia que se siente contra el otro y contra la pérdida de ese otro constituye un giro reflexivo que constituye el soliloquio autoaniquilador del sujeto superviviente. Algo que recuerde a la conservación tiene que entrar en esta tendencia autoaniquiladora; pero el riesgo suicida es que el ego intentará, en palabras de Klein, conservar al otro, a lo ideal del otro, a expensas de uno mismo; que el que está muerto o desaparecido será percibido aún potencialmente como destruido por el yo superviviente de tal manera que, por paradójico que pueda parecer, el único modo de salvar al otro perdido será a expensas de la propia vida.

Lo que es importante notar aquí es que la ambivalencia que Klein describe con relación a la melancolía es generalizable a las condiciones del amor y el apego en general. Para Klein, la melancolía internaliza un objeto que monta una escena de persecución, creando una situación insuperable para el ego y precipitando la expulsión de objetos internos, a menudo sin tener en cuenta si son, en el sentido de Klein, «buenos» o «malos». En «Duelo y melancolía», Freud rastreó la función del superego en la internalización y la transformación del otro perdido como una voz recriminadora, una voz que hablaba, precisamente, lo que el ego habría hablado al otro si el otro hubiera seguido vivo para oír las admoniciones del que había quedado vivo.[8] Las críticas y las recriminaciones dirigidas al otro ausente se desvían y se transforman en una voz interna dirigida contra el yo. La recriminación, que permanece indecible contra el otro, se vuelve finalmente decible sólo contra el yo, lo que termina siendo una manera de salvar al otro, incluso en la muerte, de la voz acusadora de uno mismo. Vuelta sobre uno mismo para «salvar la vida del otro», la voz de uno mismo se convierte en el instrumento de la aniquilación potencial de uno mismo. El resultado es que, para que el ego viva, debe dejar al otro morir; pero eso resulta difícil cuando «dejar morir» se acerca demasiado al «asesinato», o, incluso, cuando se ha de cargar

con la responsabilidad imposible de la muerte del otro. Mejor quitarse la vida que convertirse uno en asesino del yo. ¿Quién necesita a Althusser o a la policía cuando el enfurecido discurso del yo melancólico esgrime el poder de la autoaniquilación? La policía no tiene necesidad de interpelar al melancólico para que éste lance una grave acusación. La diferencia entre una conciencia vivible y una conciencia no vivible es que el asesinato de uno mismo, en el primer caso, permanece parcial, sublimado y defectuoso; no consigue ser ni suicidio ni asesinato, lo que equivale a decir que, paradójicamente, sólo una conciencia defectuosa tiene posibilidades de hacer frente a la violencia destructiva.

Klein toma este escenario del superego potenciado en la melancolía y lo refunde como servidumbre psíquica, describiendo al final «la esclavitud a la que se somete el ego cuando se atiene a las exigencias y admoniciones extremadamente crueles de su amado objeto, que se ha instalado dentro del ego». Y prosigue: «Estas estrictas exigencias tienen el objetivo de apoyar al ego en su lucha contra su odio incontrolable y sus malos objetos atacadores, con los que el ego está parcialmente identificado».[9] No deja de ser curioso que la moralización de la voz, como «exigencias y admoniciones crueles», precipite la formación del superego. El superego no se erige primordialmente como una traba al deseo libidinal, sino más bien como un sistema de circuitos que se apropia de y difiere la agresión primordial y sus consecuencias aniquiladoras. El superego apoya, así, al ego en su lucha contra su propio «odio incontrolable». Al ordenar su propia agresión contra sí mismo, el ego se siente movido en la dirección de un peligroso autosacrificio.

Afortunadamente, no se trata de un sistema cerrado ni, ciertamente, de una ontología fundacional para el sujeto, puesto que esta economía misma puede cambiar, y de hecho cambia. Como signo de la inestabilidad interna de la economía, la aniquilación motiva al sujeto, pero también lo motiva la conservación. Al igual que Levinas, Klein se refiere

a una «ansiedad» por el bienestar del objeto. Como este sujeto era ambivalente desde el principio, puede ocupar ese conflicto de una manera diferente. Con relación al objeto (vivo o muerto), el yo (ego) siente ansiedad y remordimiento, así como «cierto sentido de la responsabilidad», protegiéndose contra unos perseguidores que son figuras psíquicas de los impulsos destructivos del propio ego, y protegiendo contra sus propias persecuciones a los que ama. De hecho, la persecución se distribuye en fragmentos, lo que significa una desintegración del objeto (mediante la agresión) y la vuelta de esta destrucción en forma desmembrada.[10] Klein se refiere, así, a la escena psíquica como a una escena en la que cada fragmento del objeto desintegrado acaba convirtiéndose en un perseguidor. El ego no sólo está asustado por el espectro de la fragmentación que ha producido, sino que siente también tristeza hacia el objeto y reacciona ante la pérdida inminente del objeto, una pérdida que puede instituir, o va a instituir, como consecuencia de su propia destructividad.

Como señalé en el capítulo 1, la culpa, para Klein, intenta mantener a raya la perspectiva de la pérdida no sobrevivible. Su «moralización» es algo secundario, incluso un desvío, y si existe alguna moral aquí, consiste solamente en la conciencia de que el «yo» necesita al otro para poder sobrevivir, de que el «yo» es invariablemente relacional, de que se convierte en ser no sólo sosteniendo, sino formando la capacidad para sostener un pregón al otro. Este es un punto que, en otra ocasión, nos llevaría a considerar la importante transición de Klein a Winnicott. Para Winnicott, la cuestión estriba en saber si el objeto del amor puede sobrevivir a nuestro amor, si puede soportar cierta mutilación y seguir siendo objeto.[11] Pero, para Klein, el esfuerzo por conservar el objeto contra nuestra propia destructividad se reduce finalmente a un temor por la propia supervivencia.

Tanto para una postura como para la otra, tan obviamente opuestas, la destructividad forma el problema para el sujeto.

Aunque la agresión sea coextensiva al ser humano (e implícitamente anule la comprensión antropocéntrica del animal humano), la manera como es vivida y dirigida la destructividad varía enormemente. De hecho, puede convertirse en la base de un sentido «no moralizado» de la responsabilidad que busque proteger al otro de la destrucción. Ésta es, precisamente, la alternativa al sadismo moral, una violencia que, cargada de razón, se funda a sí misma en una ética de la pureza, forjada a partir de la deslegitimación de la violencia. Es también la alternativa a la ontologización de la violencia considerada algo tan estructuralmente fijo y determinista al nivel del sujeto que excluye cualquier posibilidad de compromiso ético con la salvaguardia de la vida del otro.

Aquí podemos ver una distinción importante entre el sadismo moral y la responsabilidad. Mientras que el sadismo moral es un modo de persecución que se hace pasar por virtud, la responsabilidad, en el sentido más arriba indicado, «se apropia de» la agresión así como del mandamiento ético de encontrar una solución no violenta a las exigencias enfurecidas. Esto lo hace no en obediencia a una ley formal, sino, precisamente, porque trata de proteger al otro contra su propio potencial destructivo. En nombre de conservar la vida precaria del otro, uno convierte la agresión en un modo de expresión para proteger a quienes ama. La agresión restringe, así, su permutación violenta, subordinándose a esa pretensión de amor que intenta honrar y proteger la vida precaria del otro. Para Klein, al igual que para Levinas, el significado de la responsabilidad va íntimamente unido a una ansiedad que permanece abierta, que no resuelve las ambivalencias mediante la desligitimación sino que, antes bien, da origen a cierta práctica ética, que es también experimental y que trata de conservar la vida en vez de destruirla. No es un principio de la no violencia sino una práctica, plenamente falible, consistente en intentar considerar la precariedad de la vida, frenando así la transmutación de la vida en no vida.

Es precisamente en el marco de una oposición al poder como surge la cuestión de practicar o no la violencia. No sólo compete al privilegiado decidir si la violencia es la mejor opción; paradójica, e incluso dolorosamente, es también obligación del desposeído decidir si devolver o no el ataque y, en caso afirmativo, de qué forma. Frente a la masiva violencia estatal, por ejemplo, puede parecer una completa locura o una rareza plantear siquiera la cuestión; pero también puede ser que, en algunas circunstancias, el acto violento no reciprocado contribuya más a poner al descubierto la brutalidad unilateral del Estado que cualquier otra cosa. No estoy segura de que la no violencia salve la pureza del alma de nadie, pero sí de que reconoce la existencia de un vínculo social, aun cuando éste se vea violentamente asaltado desde otra parte.

La violencia estatal a menudo se articula postulando un sujeto soberano. El sujeto soberano no se presenta como quien no se siente afectado por los demás, como aquel cuya dañabilidad permanente e irreversible forma la condición y el horizonte de sus acciones. Semejante posición soberana no sólo niega su propia dañabilidad constitutiva, sino que además intenta resituar dicha dañabilidad en el otro como efecto de haberle hecho daño y haberle puesto al descubierto como alguien, por definición, dañable. Si el acto violento es, entre otras cosas, una manera de resituar la capacidad de ser violado (siempre) en otra parte, produce la apariencia de que el sujeto que perpetra la violencia es impermeable a la violencia. El logro de esta apariencia se convierte en un objetivo de la violencia; uno sitúa la dañabilidad para con el otro dañando al otro y, luego, tomando el signo del daño como la verdad del otro. La moralización específica de esta escena tiene lugar cuando la violencia está «justificada» como «legítima», e incluso como «virtuosa», aun cuando su finalidad primordial sea asegurar un imposible efecto de dominio, inviolabilidad e impermeabilidad por medios destructivos.

Reconocer la dañabilidad no garantiza en modo alguno una política de no violencia. Pero lo que sí puede ser decisivo considerar es la vida precaria —y, por lo tanto, la dañabilidad— como una condición generalizada más que como una manera diferencial de marcar una identidad cultural; es decir, como un rasgo recurrente o atemporal de un sujeto cultural que se ve perseguido o dañado por definición e independientemente de la circunstancia histórica. En el primer caso, el «sujeto» resulta ser contraproducente a la hora de comprender una condición compartida de precariedad e interdependencia. En el segundo, el «sujeto» es reinstalado y se define por su daño (pasado) y su dañabilidad (presente y futuro).[12] Si un sujeto concreto se considera por definición dañado o perseguido, entonces cualquier acto de violencia que cometa no puede registrarse como «generador de daño», puesto que el sujeto que comete actos de violencia está, por definición, imposibilitado para hacer cualquier cosa que no sea sufrir daño. A resultas de esto, la producción del sujeto sobre la base de su estatus de dañado produce entonces una base permanente para legitimar (y deslegitimar) sus propias acciones violentas. Así como el sujeto soberano deslegitima su dañabilidad, resituándola en el otro cual depósito permanente, así también el sujeto perseguido puede deslegitimar sus propios actos violentos, puesto que ningún acto empírico puede refutar el presupuesto apriorístico de la victimización.

Si la no violencia tiene alguna oportunidad de surgir aquí, partiría no de un reconocimiento de la dañabilidad de todos los pueblos (por muy cierto que esto pueda ser), sino de una comprensión de las posibilidades de las propias acciones violentas con relación a esas vidas a las que uno está vinculado, incluidas las que uno nunca eligió ni conoció, y, por lo tanto, también esas cuya relación con uno precede a las estipulaciones del contrato. Esas otras vidas plantean unas pretensiones sobre mí, pero ¿cuáles son las condiciones en las que yo puedo oír o responder a sus pretensiones? No basta

con decir, en una vena levinasiana, que las pretensiones se plantean ante mí antes de que yo las conozca y como una instancia inauguradora de mi entrada en el ser. Esto puede ser formalmente verdadero, pero su verdad no me sirve si carezco de las condiciones de receptividad que me permitan aprehenderlo en medio de esta vida social y política. Estas «condiciones» incluyen no sólo mis recursos privados, sino también las distintas formas y marcos mediadores que hacen posible la receptividad. En otras palabras, las pretensiones que se me plantean tienen lugar, si es que tienen lugar, a través de los sentidos, los cuales son modelados en parte por las distintas formas mediáticas; a saber, la organización social del sonido y de la voz, así como de la imagen y el texto, y del tacto y el olfato. Si las pretensiones del otro hacia mí consisten en alcanzarme, deben estar mediadas de alguna manera, lo que significa que nuestra capacidad misma de responder con la no violencia (de actuar contra cierto acto violento o preferir el «no acto» frente a la provocación violenta) depende de los marcos mediante los cuales el mundo es dado y el ámbito de la apariencia es circunscrito. La pretensión de la no violencia no sólo me interpela a mí como persona individual que debe decidir de una manera u otra. Si la pretensión está registrada, me revela a mí menos como un «ego» que como un ser relacionado con los demás de una manera inextricable e irreversible, que existe en una condición generalizada de precariedad e interdependencia, afectivamente impulsado y modelado por aquellos cuyos efectos sobre mí yo nunca elegí. El requerimiento de la no violencia siempre presupone que existe cierto campo de seres con relación a los cuales la no violencia debería ser una respuesta apropiada. Como ese campo está invariablemente circunscrito, la no violencia sólo puede hacer su apelación diferenciando entre esos contra los cuales la violencia no debería perpetrarse y esos otros que simplemente no están «cubiertos» por el susodicho requerimiento.

Para que tenga sentido el requerimiento de la no violencia

es necesario superar la presunción de ese diferencial mismo —un no igualitarismo esquemático y no teorizado— que opere a través de la vida perceptual. Si el requerimiento de la no violencia es evitar convertirnos en insignificantes, debe correr parejo con una intervención crítica respecto a las normas que diferencian entre las vidas que se consideran vivibles y dignas de ser lloradas y las que no se consideran así. Sólo a condición de que las vidas sean dignas de ser lloradas (interpretadas dentro del futuro anterior), el llamamiento a la no violencia evitará la complicidad con formas de no igualitarismo epistémico. El deseo de cometer violencia está, así, siempre atendido por la ansiedad de obtener violencia a cambio, puesto que todos los actores potenciales son igualmente vulnerables en la escena. Aun cuando tal conclusión se infiera de un cálculo de las consecuencias de un acto violento, testifica una interrelación ontológica anterior a cualquier cálculo. La precariedad no es el efecto de cierta estrategia, sino la condición generalizada de cualquier tipo de estrategia. Así, se infiere cierta aprehensión de la igualdad de esta condición invariablemente compartida, la cual es sumamente difícil de asir en el plano del pensamiento: la no violencia se deriva de la aprehensión de la igualdad en medio de la precariedad.

A este fin, no necesitamos saber de antemano lo que será «una vida», sino sólo descubrir y apoyar esos modos de representación y apariencia que permitan hacer y oír la reivindicación de la vida (de este modo, los medios de comunicación y la supervivencia están íntimamente unidos). La ética no es tanto un cálculo como algo que resulta de ser pregonado y pregonable de manera sostenible, lo que significa, a nivel global, que no puede haber ética sin una práctica sostenida de traducción (entre distintas lenguas, pero también entre distintas formas mediáticas).[13] La cuestión ética de practicar o no la violencia surge sólo con relación al «tú» que se muestra como el objeto potencial de mi daño. Pero si no existe un «tú», o si el «tú» no puede oírse o verse,

entonces no existe la relación ética. Uno puede perder al «tú» mediante las posturas exclusivas de la soberanía y la persecución por igual, especialmente cuando ninguno de los dos admite verse implicado en la posición del otro. De hecho, uno de los efectos de tales modos de soberanía es, precisamente, «perder al tú».

Así, la no violencia parecería exigir una lucha por el ámbito de la apariencia y los sentidos, preguntando por la mejor manera de organizar los medios a fin de superar las maneras diferenciales, como es asignada la capacidad de ser llorados y como una vida es considerada una vida digna de vivirse o simplemente una vida viva. Es también luchar contra esas nociones del sujeto político que suponen que la permeabilidad y la dañabilidad pueden ser monopolizadas en un lugar y rechazadas por completo en otro. Ningún sujeto tiene el monopolio de «ser perseguido» o de «estar persiguiendo»; ni siquiera las historias espesamente sedimentadas (formas de reiteración densamente combinadas) han producido este efecto ontológico. Si finalmente no es aceptable como verdadera ninguna pretensión de impermeabilidad, entonces tampoco es finalmente aceptable ninguna pretensión de perseguibilidad radical. Poner en cuestión este marco, mediante el cual la dañabilidad es falsa y está desigualmente distribuida, es precisamente poner en cuestión uno de los marcos dominantes que sostienen las guerras en curso en Irak y Afganistán, pero también en Oriente Próximo. La pretensión de la no violencia no sólo supone que estén en su sitio las condiciones para que la pretensión sea oída y registrada (no puede haber ninguna «pretensión» sin un modo de presentación), sino también que la ira y la rabia encuentren una manera de articular esa pretensión de manera que puedan ser registradas por otros. En este sentido, la no violencia no es un estado pacífico, sino una lucha social y política para hacer que la rabia sea algo articulado y eficaz; eso tan esmeradamente condensado en «iros a la mierda».

En efecto, hay que enfrentarse a la violencia para practicar la no violencia (ambas cosas están íntimamente unidas, y de una manera muy tensa); pero, vale la pena repetirlo, la violencia a la que uno se enfrenta no viene exclusivamente del exterior. Lo que nosotros denominamos «agresión» y «rabia» puede moverse en la dirección de anular al otro; pero si quienes «somos» nosotros es precisamente una precariedad compartida, entonces corremos el riesgo de nuestra propia anulación. Esto ocurre no porque seamos unos sujetos discretos que calculamos los unos con relación a los otros, sino porque, antes de cualquier tipo de cálculo, ya estamos constituidos por unos lazos que atan y desatan de una manera específica y consecuencial. Ontológicamente, la formación y la desformación de semejantes ataduras es anterior a cualquier pregunta sobre el sujeto y, de hecho, es la condición social y afectiva de la subjetividad. También es una condición que instala una ambivalencia dinámica en el corazón de la vida psíquica. Decir que tenemos «necesidades» es, así, decir que quienes «somos» nosotros implica una lucha invariable y reiterada de dependencia y separación, lo cual no solamente designa una fase de infancia que deba superarse. No es sólo la lucha «de uno mismo» ni la lucha aparente de «otro», sino precisamente la dehiscencia en la base del «nosotros» la condición por la cual estamos apasionada e íntimamente unidos: de una manera rabiosa, anhelante, asesina, amorosa.

Caminar sobre la cuerda floja es, sí, vivir sobre una cuerda, en un *impasse* de rabia y temor, y encontrar un modo de conducta que no intente resolver demasiado deprisa mediante una decisión el nerviosismo fruto de esa posición. Por supuesto, está muy bien decidirse por la no violencia, pero la decisión no puede finalmente ser la base de la lucha por la no violencia. La decisión fortifica al «yo» decididor, a veces a expensas de la relacionabilidad como tal. Así, el problema no es realmente cómo debería actuar el sujeto, sino cuál sería una negativa a actuar cuando ésta resulta de la aprehensión de una condición generalizada de precariedad o,

en otras palabras, del carácter radicalmente igualitario de la susceptibilidad de ser llorados. Ni siquiera la «negativa a actuar» capta del todo las formas de acción estancada o de bloqueo que pueden, por ejemplo, constituir la operación no violenta del ataque. Hay otras maneras de concebir el bloqueo de estas acciones reiteradas que reproducen los efectos presupuestos de la guerra en la vida cotidiana. Para paralizar la infraestructura que permite a los ejércitos reproducirse basta con desmantelar la maquinaria militar o con negarnos a ser reclutados. Cuando las normas de la violencia se reiteran sin fin ni interrupción, la no violencia trata de detener la reiteración o de redirigirla de manera que se oponga a sus propósitos impulsores. Cuando dicha reiteración continúa en nombre del «progreso», civilizador o como se le quiera llamar, tiene sentido prestar atención a la atinada observación de Walter Benjamin de que «tal vez las revoluciones no son nada más que seres humanos en el tren del progreso con la mano puesta en el freno de emergencia». [14]

Poner la mano en el freno de emergencia es un «acto», pero un acto que trata de vaticinar la aparente inexorabilidad de una reiterada serie de actos que intentan hacerse pasar por el motor de la historia misma. Puede ser que el «acto» esté sobrevalorado en su singularidad y heroísmo: puede perder de vista el proceso reiterable en el que se necesita una intervención crítica y puede convertirse en el instrumento mismo mediante el cual el «sujeto» es producido a expensas de una ontología social relacional. Por supuesto, la relacionalidad no es un término utópico, sino un marco (la obra de un marco nuevo) para la consideración de esos afectos invariablemente articulados dentro del campo político: el miedo y la rabia, el deseo y la pérdida, el amor y el odio, por sólo nombrar unos cuantos. Todo esto no es sino una manera más de decir que es sumamente difícil encontrarnos en un estado de dolor y ser receptivos a las mismas reivindicaciones del otro de cobijo y de una vida

vivible y digna de ser llorada. Y, sin embargo, este ámbito tan enojoso es el *locus* de una lucha necesaria, una lucha por mantenernos receptivos respecto a una vicisitud de igualdad que es enormemente difícil de afirmar, que aún tiene que ser teorizada por los defensores del igualitarismo y que figura de manera fugaz en las dimensiones afectivas y perceptuales de la teoría. En tales circunstancias, cuando el actuar reproduce al sujeto a expensas del otro, el no actuar es, después de todo, una manera de comportarse uno mismo para romper con el círculo cerrado de la reflexividad, una manera de ceder a los lazos que atan y desatan, una manera de registrar y exigir la igualdad afectivamente. Es, incluso, un modo de resistencia, especialmente cuando rechaza y rompe los marcos mediante los cuales se forja la guerra una y otra vez.

NOTAS

Introducción: Vida precaria, vida digna de duelo

[*] Traducimos el cuasi neologismo inglés *«precarity»* por «precaridad», y *«precariousness»* por «precariedad». La autora explica dicha oposición en la segunda mitad del párrafo siguiente. *(N. del t.)*

[1] Sobre otras opiniones relacionadas, véase Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat,* París, Gallimard, 1999. Véanse también Serge Paugam, *Le salarié de la précarité,* París, PUF, 2000; y Nancy Ettlinger, «Precarity Unbound», en *Alternatives,* nº 32, 2007, págs. 319-340.

[2] Véanse, por ejemplo, Jessica Benjamin, *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*, New Haven, Yale University Press, 1995; Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nueva York, Routledge, 1997; Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1996; *Reification: A New Look At An Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures)*, Nueva York, Oxford University Press, 2008; Patchen Markell, *Bound By Recognition,* Princeton, Princeton University Press, 2003; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; y Taylor y Amy Gutman (comps.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

[3] Sobre el «a priori histórico», véanse Michel Foucault, *La arqueología del saber,* Madrid, Siglo XXI, 1991; y *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI, 2009.

[4] Este es más claramente el caso, por supuesto, del pie de foto y de la descripción, pero el marco comenta y opina de otra manera. Mi propia lectura del marco deriva aquí de fuentes tanto críticas como sociológicas: véase especialmente Jacques Derrida, *La verdad en pintura,* Buenos Aires, Paidós, 2001. Véanse también Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience,* Nueva York, Harper & Row, 1974; y Michel Callon, «An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology», en *The Laws of Markets,* Boston, Blackwell, 1998, págs. 244-269.

[5] Trinh T. Minh-ha, *Framer Framed,* Nueva York, Routledge, 1992.

[6] Walter Benjamin, «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction» (1936), en H. Arendt (comp.), *Illuminations*: *Essays and Reflections,* Nueva York, Schocken Books, 1969 (trad. cast.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Obras completas,* libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008).

[7] Véanse Roland Barthes, *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía,* Barcelona, Paidós, 2007; y Jacques Derrida, *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional,* Madrid, Trotta, 1998.

[8] Donna Jones, *The Promise of European Decline: Vitalism, Aesthetic Politics and Race in the Inter-War Years,* Columbia University Press, de próxima aparición. Véanse también Angela Davis, *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture,* Nueva York, Seven Stories Press, 2005; Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión,* Madrid, Siglo XXI, 2009; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977,* Nueva York, Pantheon, 1980; *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976),* Madrid, Akal, 2003; *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979),* Madrid, Akal, 2008; Sarah Franklin, Celia Lury y Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture,* Londres, Sage, 2000; Mariam Fraser, Sarah Kember y Celia Lury, «Inventive Life: Approaches to the New Vitalism», en *Theory, Culture & Society,* vol. 22, nº 1, 2005, págs. 1-14; Hannah Landecker, «Cellular Features», en *Critical Inquiry,* nº 31, 2005, págs. 903-937; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness,* Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003; *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™,* Nueva York, Routledge, 1997; Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century,* Princeton, Princeton University Press, 2007; Rose y Peter Miller, *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life,* Cambridge, Polity, 2008; Paul Rabinow, *Making PCR: A Story of Biotechnology,* Chicago, University of Chicago Press, 1996; *French DNA: Trouble in Purgatory,* Chicago, University of Chicago Press, 2002; Charis Thompson, *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technology,* Cambridge, MA, MIT Press, 2005; *Stem Cell Nations: Innovation, Ethics, and Difference in a Globalizing World,* de próxima aparición.

[9] Véanse las consideraciones de Freud sobre la *Anlehnung* (anaclisis), en *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos,* Madrid, Alianza, 2009; véase también Freud, *Introducción al narcisismo y otros ensayos,* Madrid, Alianza, 2005.

[10] Véase especialmente el debate sobre la dañabilidad en la obra de Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics,* Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2001. En mi opinión, éste sigue siendo el análisis más incisivo de la dañabilidad y la ética en la filosofía contemporánea.

[11] Achille Mbembe, «Necropolitique», en *Raisons Politiques,* nº 21, 2006, págs. 29-60.

[12] Véanse, por ejemplo, Center for Constitutional Rights, «Illegal Detentions and Guantánamo», <http://ccrjustice.org/illegal-detentions-and-Guantánamo>; «Illegal Detentions in Iraq by US Pose Great Challenge: Annan» (Reuters), CommonDreams.org, 9 de junio de 2005, <http://www.commondreams.org/headlines05/0609-04.htm>; Ammesty International USA, «Guantánamo and Illegal U.S. Detentions», <http://www.amnestyusa.org/war-on-terror/Guantánamo/page.do?id=1351079>; Jerry Markon, «Memo Proves Detention Is Illegal, Attorneys Say», en *Washington Post,* 9 de abril de 2008, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/04/08/AR2008040803080.html>; Giovanni Claudio Fava, «Transportation and illegal detention of prisoners by CIA», European Parliament, 14 de febrero de 2007, <http://www.europarl.europa.eu/eplive/expert/shotlist_page/20070214SHL03138/default_en.htm>; Hina Shamsi, «CIA Coverups and American Injustice», en *Salon.com,* 11 de diciembre de 2007, <http://www.salon.com/opinion/feature/2007/12/11/Guantánamo/index.html>.

[13] Véase mi ensayo «The Imperialist Subject», en *Journal of Urban and Cultural Studies,* vol. 2, nº 1, 1991, págs. 73-78.

[14] Benedictus de Spinoza, *A Spinoza Reader: The* Ethics *and Other Works,* trad. y comp. Edwin Curley, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994. Véase también Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión,* Barcelona, Muchnik, 1975.

[15] Deleuze aborda claramente esto mismo en su debate sobre «¿Qué puede hacer un cuerpo?», en la obra citada en la nota anterior.

[16] Melanie Klein, «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States», en Juliet Mitchell (comp.), *Selected Melanie Klein,* Londres, Penguin, 1986, págs. 115-146.

Capítulo 1. Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto

[1] Véanse Lauren Berlant (comp.), *Intimacy,* Chicago, University of Chicago, 2000; Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures,* Raleigh, NC, Duke University Press, 2003; y Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004.

[2] Véanse a este propósito Karen J. Greenberg (comp.), *The Torture Debate in America,* Nueva York, Cambridge University Press, 2006; y Kim Scheppele, «Hypothetical Torture in the "War on Terrorism"», en *Journal of National Security Law and Policy,* nº 1, 2005, págs. 285-340.

[3] Véase Anthony Turney y Paul Margolies, *Always Remember: The Names Project AIDS Memorial Quilt,* Nueva York, Fireside, 1996. Véase también <http://www.aidsquilt.org>.

[4] David Simpson, *9/11: The Culture of Commemoration,* Chicago, University of Chicago Press, 2006.

[5] «Pero Abu Ghraib fue interesante. Yo fui criticado por el *New York Times* por no haber publicado las fotos. Y yo le dije al público: "Os diré lo que sucede, no las enseño porque sé —y vosotros sabéis también— que nos reciben en todo el mundo. Y sé que tan pronto como las enseñe, Al Yazira se las quitará a *The Factor,* las lanzará a los cuatro vientos y atizará el sentimiento antiamericano, y como resultado va a morir más gente. Así que no voy a hacerlo. Si queréis verlas, podéis hacerlo en otro lugar. No aquí".» *The O'Reilly Factor,* Fox News Channel, 12 de mayo de 2005.

[6] Véase, por ejemplo, Greg Mitchell, «Judge Orders Release of Abu Ghraib Photos», en *Editor and Publisher,* 29 de septiembre de 2005, <http//www.editorandpublisher.com/eandp/news/article_display.jsp?vnu_content_id=1001218842>.

[7] Talal Asad, *Sobre el terrorismo suicida,* Barcelona, Laertes, 2008.

[8] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

[9] Melanie Klein, «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States», *op. cit.*

[10] *Hora punta 3* (2007), de Brett Ratner.

[11] Una determinada morfología toma forma mediante una negociación temporal y espacial específica. Es una negociación con el tiempo en el sentido de que la morfología del cuerpo no permanece igual; de nuevo, cambia de forma, adquiere y pierde capacidades. Y es una negociación con el espacio en el sentido de que ningún cuerpo existe sin que exista algún lugar; el cuerpo es la condición del emplazamiento, y todo cuerpo necesita un entorno para vivir. Sería un error decir que el cuerpo existe en su entorno, porque la formulación no es suficientemente fuerte. Si no hay cuerpo sin entorno, no podemos pensar la ontología del cuerpo sin que el cuerpo esté en algún lugar, sin cierta «allí-idad». Y con esto estoy tratando no de formular un argumento abstracto, sino de considerar los modos de materialización mediante los cuales un cuerpo existe y mediante los cuales esa existencia puede sostenerse y/o verse en peligro.

[12] Marc Falkoff (comp.), *Poems from Guantánamo: The Detainees Speak*, Iowa City, University of Iowa Press, 2007 (trad. cast.: *Poemas desde Guantánamo: los detenidos hablan*, Madrid, Atalaya, 2008).

[13] Marc Falkoff, «Notes on Guantánamo», en *Poems from Guantánamo*, *op. cit.*, pág. 4.

[14] Ibíd., pág. 41.

[15] Ibíd., pág. 20.

[16] Ibíd., pág. 28.

[17] Ibíd., pág. 59.

[18] Ibíd., pág. 59.

[19] Ibíd., pág. 71.

Capítulo 2. La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag

[1] Susan Sontag, *On Photography*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1977, pág. 64 (trad. cast.: *Sobre la fotografía*, Madrid, Suma de Letras, 2006).

[2] Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, Madrid, Amorrortu, 2009.

[3] Bill Carter, «Pentagon Ban on Pictures Of Dead Troops Is Broken», en *New York Times*, 23 de abril de 2004; Helen Thomas, «Pentagon Manages War Coverage By Limiting Coffin Pictures», en *The Boston Channel*, 29 de octubre de 2003; Patrick Barrett, «US TV Blackout Hits Litany of War Dead», en *The Guardian*, 30 de abril de 2004, <htttp://www.guardian.co.uk/media/2004/apr/30/Iraqandthemedia.usnews>; National Security Archive, «Return of The Fallen», 28 de abril de 2005, <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB152/index.htm>; Dana Milbank, «Curtains Ordered for Media Coverage of Returning Coffins», en *Washington Post*, 21 de octubre de 2003; Sheryl Gay Stolberg, «Senate Backs Ban on Photos Of G.I. Coffins», en *New York Times*, 22 de junio de 2004, <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990DE2DB1339F931A15755C0A9629C8B63>.

[4] Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2003, pág. 65 (trad. cast.: *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Aguilar, 2003).

[5] Ibíd., págs. 6 y 154.

[6] Podemos ver aquí a Sontag, la escritora, diferenciando su oficio del de los fotógrafos, de los que se rodeó durante las últimas décadas de su vida.

[7] Ibíd., pág. 83.

[8] Ibíd., pág. 122.

[9] Ibíd., pág. 85.

[10] Ibíd., pág. 89.

[11] Donald Rumsfeld, CNN, 8 de mayo de 2004.

[12] Véase Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto, op. cit.*

[13] Donna Haraway lanzó esta pregunta en el marco de una Conferencia Avenali pronunciada en la Universidad de California, Berkeley, el 16 de septiembre de 2003.

[*] Resulta difícil reproducir el juego de palabras en inglés entre *to give face* y *to efface*, a su vez y respectivamente tomado del francés *prêter une face* («prestar una cara») y *effacer* («borrarla»)*;* etimológicamente, *esfacier* («des-carar»). *(N. del t.)*

[14] Susan Sontag, «Regarding The Torture Of Others», en *New York Times*, 23 de mayo de 2004, <http://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/23/PRISONS.html> (trad. cast.: «Ante la tortura de los demás», en *Al mismo tiempo: ensayos y conferencias*, Barcelona, Mondadori, 2007).

[15] Geoffrey Miller, comandante general del ejército estadounidense, está, por lo general, considerado el responsable de haber ideado los protocolos de tortura en Guantánamo, incluido el uso de perros, y de trasladar estos protocolos a Abu Ghraib. Véase Joan Walsh, «The Abu Ghraib Files», Salon.com, 14 de marzo de 2006, <http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html>; véase también Andy Worthington, *The Guantánamo Files: The Stories of the 774 Detainees in America's Illegal Prison*, Londres, Pluto Press, 2007.

[16] Una excepción clave es la excelente película *Standard Operating Procedure* (2008), dirigida por Errol Morris.

[17] Joanna Bourke, «Torture as Pornography», *The Guardian*, 7 de mayo de 2004, <http://www.guardian.co.uk/world/2004/may/07/gender.uk>.

[18] Ibíd.

[19] Ibíd.

[20] *New York Times,* 1 de mayo de 2004, <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9502E0DB153DF932A35756C0A9629C8B63>.

[21] Véase *Standard Operatig Procedure*, así como Linda Williams, «The Forcible Frane: Errol Morris's *Standard Operating Procedure*» (por cortesía de la autora).

[22] Se encontrará una opinión diferente y provocadora según la cual el Estado hace uso de mujeres torturadoras para desviar la atención de su propia crueldad sistémica, en Coco Fusco, *A Field Guide for Female Interrogators*, Nueva York, Seven Stories Press, 2008.

[23] Joanna Bourke, «Torture as Pornography», *op. cit.*

[24] Ibíd.

[25] Una exposición importante fue la de Brian Wallis, «Inconvenient Evidence: Iraqui Prison Photographs from Abu Ghraib», celebrada simultáneamente en el Centro Internacional de Fotografía de Nueva York y en el Wharhol Museum de Pittsburg (2004-2005). Los cuadros del artista colombiano Fernando Botero basados en las fotografías de Abu Ghraib también se expusieron en numerosos lugares de Estados Unidos en los años 2006-2007, destacando las exposiciones celebradas en la neoyorquina Marlborough Gallery (2006), en la Doe Library de la Universidad de California, Berkeley (2007), y en el American University Museum (2007). Véase *Botero Abu Ghraib,* Múnich, Berlín, Londres y Nueva York, Prestel Press, 2006, donde se encontrará un hermoso ensayo de David Ebony. Véase también la excelente obra de Susan Crile, *Abu-Ghraib/Abuse of Power*, *Works on Paper,* exhibida en el Hunter College en 2006.

[26] Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007; Adorno, *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006.

[27] Joan Walsh, «Introduction: The Abu Ghraib Files», <http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html>.

[28] Vaya desde aquí mi sincero agradecimiento a Eduardo Cadava por esta observación. Véase su «The Monstrosity of Human Rights», en *PMLA*, vol. 121, nº 5, 2006, págs. 1.558-1.565.

[29] Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, *op. cit.,* pág. 65.

[30] Susan Sontag, *On Photography, op. cit.*, pág. 70.

[31] Roland Barthes, *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía.* Estoy en deuda con John Muse por su excelente disertación en el Departamento de Retórica — «The Rhetorical Afterlife of Photographic Evidence», Universidad de California, Berkeley, 2007—, que ha inspirado algunas de estas reflexiones, y con Amy Huber por haberme recordado los comentarios de Barthes que aparecen aquí y por el desafío que ha supuesto su disertación «The General Theatre of Death: Modern Fatality and Modernist Form», Universidad de California, Berkeley, 2009.

[32] Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, Nueva York, Hill and Wang, 1982, pág. 85 (trad. cast.: *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós, 2007).

[33] Ibíd., pág. 96.

[34] Ibíd.

[35] Sontag, *Regarding the Pain of Others, op. cit.*, pág. 115.

[36] Ibíd., pág. 117.

[37] Sontag, «Regarding the Torture of Others», *op. cit.*

Capítulo 3. Política sexual, tortura y tiempo secular

[1] Véase Wendy Brown, *Politics Out Of History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001.

[2] Janet Jakobsen y Ann Pellegrini, *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, Nueva York, New York University Press, 2004; Saba Mahmood, *The Politics of Piety*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Palo Alto, Stanford University Press, 2002; y William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2000.

[3] Tal y como podemos ver en <http://www.msnbc.msn.com/id/11842116>. La afirmación puede encontrarse en la página web del Servicio Holandés de Inmigración y Naturalización (IND), en <http://www.ind.nl/en/imbedrijf/actueel/basisexamen_inburgering.asp>.
Nótese que las revisiones más recientes de esta política ofrecen ahora dos versiones del examen, de manera que las imágenes visuales de desnudez y homosexualidad no son de vista obligada para las minorías religiosas cuya fe podría verse ofendida. Actualmente, siguen siendo numerosas las demandas interpuestas al respecto en los tribunales holandeses y europeos.

[4] Nótese que se efectuaron algunos cambios en el Examen de Integración Cívico Holandés en el año 2008 con el fin de mostrar una mayor sensibilidad cultural para con las nuevas comunidades inmigrantes. En julio de 2008, el examen fue declarado ilegal en su forma actual. Véanse <http://www.minbuza.nl/en/welcome/comingtoNL,visas_x_consular_services/civic_integration_examination_abroad.html>, y <http://www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands-court-rules-pre-entry-integration-exam.unlawful>.

[5] Véase Marc de Leeuw y Sonja van Wichelin, «"Please, Go Wake Up!" Submission, Hirsi Ali, and the "War on Terror" in the Netherlands», en *Feminist Media Studies*, vol. 5, nº 3, 2005.

[6] Thomas Friedman, «Foreign Affairs: The Real War», en *New York Times*, 27 de noviembre de 2001, pág. A19.

[7] D. Borillo, E. Fassin y M. Iacub, *Au-delà du PACS*, París, Presses Universitaires de France, 2004.

[8] Véanse Eric Fassin, *L'inversion de la question homosexuelle*, París, Éditions Amsterdam, 2006; y Didier Fassin y E. Fassin, *De la question sociale à la question raciale?*, París, La Découverte, 2006.

[9] *Libération*, 2 de junio de 2006, <http://liberation.fr/actualite/evenement/evenement1/371.FR.php>.

[10] Michel Schneider, *Big Mother: Psychopathologie de la vie politique*, París, Odile Jacob, 2005.

[11] Véase Nacira Guénif-Souilamas, *La république mise à nu par son immigration*, París, La Fabrique Éditions, 2006.

[12] Ratzinger deja después bien claro cómo la doctrina de la diferencia sexual que él defiende echa sus raíces en el relato del Génesis, un relato que establece la «verdad» acerca del hombre y la mujer. Su oposición al matrimonio gay, que busca «destruir» esa verdad, queda así asociada a su implícito creacionismo. Uno podría simplemente replicar diciendo: sí, la verdad del hombre y la mujer que usted subraya no es en absoluto una verdad, y nosotros buscamos destruirla a fin de dar origen a una serie de prácticas de género más humanas y radicales. Pero hablar de este modo es simplemente reiterar la divisoria cultural que imposibilita cualquier análisis. Tal vez uno necesite empezar con el estatus del relato del Génesis y ver qué otras lecturas son posibles. Tal vez uno necesite preguntar cuál es la biología que Ratzinger acepta realmente, y si las teorías biológicas que él suscribe son las que consideran que la homosexualidad es un aspecto benigno de la variación sexual humana. Parece que su observación sobre los construccionistas sociales, que buscan negar y trascender las diferencias biológicas, lo obliga a hacer una lectura teológica de la construcción social, puesto que esa «trascendencia» es, presumiblemente, lo que se debe buscar en la «sacralización» de la sexualidad en términos de su función trascendente. ¿Se puede mostrar que las diferencias biológicas a las que se refiere Ratzinger están realmente en sintonía con los significados trascendentes que él reserva a la sexualidad heterosexual al servicio de la reproducción? Además de saber qué explicación biológica tiene Ratzinger en la mente, sería importante saber también si las prácticas sociales que él intenta refrenar, incluidas las uniones civiles para parejas del mismo sexo, no están prescritas ni proscritas por ninguna función biológica ostensible. No se trata de negar la biología y defender una autopoiesis voluntarista, sino de preguntar cómo se entiende la biología y la práctica social, la una con relación a la otra. Más recientemente, el Papa ha sugerido que la teoría de que el género está socialmente construido es análoga a la destrucción de la selva tropical, puesto que ambas buscan negar el creacionismo. Véase «Meditation on Gender Lands Pope in Hot Water», en *Independent*, 23 de diciembre de 2008, así como la réplica feminista, en Angela McRobbie, «The Pope Doth Protest Too Much», en *The Guardian*, 18 de enero de 2009.

[13] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html>.

[14] Ibíd.

[15] Yo preferiría no escorarme de ninguna de las dos maneras, pero ¿qué manera queda? Ratzinger caracteriza las posturas sin ninguna cita, por lo que, si bien parece que puede haber leído fuentes para algunas de ellas, no está sujeto a ninguna prueba textual al hacer sus afirmaciones. Cita, por supuesto, las Escrituras, pero, desde luego, no cita las posturas que desafían o amenazan las Escrituras (al menos por lo que yo he podido investigar).

[16] «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006. El discurso y las subsiguientes explicaciones se pueden encontrar en <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html>.

[17] «Muhammad's Sword», 23 de septiembre de 2006, <http://zope.gush-shalom.org/home/en/channels/avnery/1159094813/>.

[18] Véanse Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2005; y *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.

[19] Véase Raphael Patai, *The Arab Mind*, Long Island City, Hatherleigh Press, 2002.

[20] Véanse Seymour Hersh, *The Chain of Command: The Road from 9/11 to Abu Ghraib*, Nueva York, Harper-Collins, 2004; y «The Gray Zone: How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib», en *New Yorker*, 25 de mayo de 2004, <http://www.newyorker.com/archive/2004/05/04/040524fa_fact>.

[21] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981.

[22] Walter Benjamin, *Illuminations*, en H. Arendt (comp.), Nueva York, Schocken Books, 1968 (trad. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973).

[23] Ibíd., pág. 261.

[24] Ibíd., pág. 263.

Capítulo 4. El no-pensamiento en nombre de lo normativo

[1] *British Journal of Sociology*, vol. 59, nº 1, 2008. Mi ensayo «Sexual Politics, Torture, and Secular Time», que aparece en forma revisada como capítulo 3 del presente libro, nació como una conferencia anual para la *British Journal of Sociology*, pronunciada en octubre de 2007 en la London School of Economics. Fue publicado por vez primera en el *BJS* junto con varias reacciones. Este capítulo, que es una versión revisada y ampliada de la réplica que di a aquellas reacciones («A Response to Ali, Beckford, Bhatt, Modood and Woodhead», en *British Journal of Sociology*, vol. 59, nº 2, págs. 255-260), incluye un comentario acerca de la obra de Talal Asad, que no apareció en aquellas páginas.

[2] Chetan Bhatt, «The Times of Movements: A Response», en *British Journal of Sociology*, vol. 59, nº 1, 2008, pág. 29.

[3] Tariq Modood, «A Basis for and Two Obstacles in the Way of a Multiculturalist Tradition», en *British Journal of Sociology*, vol. 59, nº 1, 2008, pág. 29; véanse también Tariq Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Londres, Polity, 2007; y Sara Ahmed, Claudia Casteneda, Anne-Marie Fortier y Mimi Sheller (comps.), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Londres, Berg Publishers, 2003.

[4] Véase Wendy Brown, «Tolerance as Supplement: The "Jewish Question" and the "Woman Question"», en *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2006, págs. 48-77.

[5] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso, 1985 (trad. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987). Véase también Simon Critchley y Oliver Marchart (comps.), *Laclau: A Critical Reader*, Londres, Routledge, 2004.

[6] Véase Linda Woodhead, «Secular Privilege, Religious Disadvantage», en *British Journal of Sociology*, vol. 59, nº 1, 2008, págs. 53-58.

[7] He aquí unas cuantas organizaciones que representan minorías sexuales musulmanas y árabes: Imaan, una organización del Reino Unido para personas musulmanas gais, lesbianas, bisexuales y transexuales, que ofrece servicios sociales y una esfera de acción comunitaria: <www.imaan.org.uk>. Véase también <www.al-bab-com>, página web que ofrece varios recursos para personas lesbianas y gais árabes (unos son de contenido religioso y otros no). Véase también «The International Initiative for the Visibility of Queer Muslims», <queerjihad.blogspot.com>, y <www.al-fatiha.org>, organización internacional para personas musulmanas lesbianas, gais, bisexuales y transexuales.

[8] Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Nueva York, Columbia University Press, 2007 (trad. cast.: *Sobre el terrorismo suicida*, Barcelona, Laertes, Barcelona, 2008).

[9] Ibíd., pág. 4.

[10] Texto citado por cortesía de Talal Asad.

[11] Talal Asad, *On Suicide Bombing, op. cit.*, págs. 14-24. Véase también Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 1992 (trad. cast.: *Guerras justas e injustas,* Barcelona, Paidós, 2005), y *Arguing About War,* New Haven, Yale University, 2004 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona, Paidós, 2004). Este último es el blanco de la crítica ampliada de Asad.

[12] Nótese el parecido con la reacción tristemente antiintelectual de Walzer después del 11 de septiembre, cuando afirmó que no deberíamos dejar sitio a aquellos que buscan entender las razones de los atentados contra Estados Unidos. Tras calificar a quienes ofrecen tales análisis de *«excuseniks»*, lanza una curiosa difamación al comparar a quienes se esfuerzan por entender tales acontecimientos con los *«refuseniks»*, los disidentes que se opusieron a las prácticas censoriles de la Unión Soviética. Este término suele utilizarse para describir a los jóvenes israelíes que se niegan a ser reclutados por el ejército israelí por motivos morales o políticos.

[13] Talal Asad, *On Suicide Bombing*, *op. cit.*, pág. 16.

[14] Ibíd., pág. 20.

[15] Ibíd., pág. 5.

[16] Ibíd., pág. 65.

[17] Se encontrará un interesante tratamiento del horror contemporáneo en Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.

[18] Ibíd., pág. 65.

Capítulo 5. La pretensión de la no violencia

[1] «Violence and Non-Violence of Norms: Reply to Mills and Jenkins», *differences*, vol. 18, nº 2, 2007. Varios pasajes de este capítulo están sacados de esta respuesta.

[2] Los efectos performativos, que pueden ser perfectamente (o llegar a ser) efectos materiales, forman parte del proceso mismo de la materialización. Los debates acerca de la construcción tienden a empantanarse en la pregunta de qué es lo que no está construido y, así, parecen correr parejos con la metafísica misma que se supone que pretenden evitar. La performatividad puede, al final, entrañar un cambio de la metafísica a la ontología y ofrecer una explicación de los efectos ontológicos que nos permita repensar la materialidad.

[3] Se encontrará un desarrollo ulterior de esta cuestión en mi artículo «Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon», en *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 27, nº 1, 2006, págs. 3-24; y en Jonathan Judaken (comp.), *Race after Sartre: Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, Albany, SUNY Press, 2008, págs. 211-232.

[4] Véanse los escritos de Mahatma Gandhi sobre la no violencia en los que dicha práctica no es precisamente quiescente: Dennis Dalton (comp.), *Mahatma Gandhi: Selected Political Writings*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1996.

[5] Véase mis opiniones acerca de Levinas y de la prohibición de matar en el último capítulo de *Vida precaria*. Las referencias a Levinas en este capítulo son con respecto a su artículo «Peace and Proximity», en Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley y Robert Bernasconi (comps.), *Basic Philosophical Writings*, Bloomington, W, Indiana University Press, 1966, págs. 161-169.

[6] Melanie Klein, «A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States», *op. cit.*, págs. 115-146.

[7] Ibíd., págs. 122-123.

[8] Sigmund Freud, *Duelo y melancolía*, *Tótem y tabú. Los instintos y sus destinos,* Barcelona, RBA Coleccionables, 2002.

[9] Melanie Klein, «The Pyschogenesis of Manic-Depressive States», *op. cit.*, pág. 123.

[10] «El ego entonces se encuentra enfrentado al hecho psíquico de que sus objetos queridos están en estado de disolución —hechos pedazos—, y la desesperación, el remordimiento y la ansiedad derivados de este reconocimiento subyacen a numerosas situaciones de ansiedad.» Klein, «The Psychogenesis of Manic-Depressive States», *op. cit.*, pág. 125.

[11] D. W. Winnicott, «Transitional Objects and Transitional Phenomena» [1951], en *International Journal of Psychoanalysis*, nº 34, 1953, págs. 89-97. Véase también *Playing and Reality*, Londres, Tavistock Publications Ltd, 1971 (trad. cast.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1982).

[12] Me reconozco en deuda aquí, como en tantas otras partes, con «Wounded Attachments», el capítulo 3 del libro de Wendy Brown *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.

[13] Véase Sandra Bermann, Michael Wood y Emily Apter (comps.), *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005.

[14] Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, vol. I, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, pág. 1.232. Véase también mi «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence"», en Hent de Vries (comp.), *Political Theologies*, Nueva York, Fordham University Press, 2006, págs. 201-219.

Marcos de guerra
Judith Butler

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *Frames of War. When Is Life Grievable?*
Originalmente publicado en inglés, en 2009, por Verso, un sello de New Left Books, Londres-Nueva York

© del diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño
© de la ilustración de la portada, Ramon Carretero – Shutterstock

© Judith Butler, 2009

© de la traducción, Bernardo Moreno Carrillo, 2010

© de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U., 2010
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): mayo de 2017

ISBN: 978-84-493-3350-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: Àtona - Victor Igual, S. L.
www.victorigual.com